Sous la direction de

Mohammad Ali Amir-Moezzi



Le voyage initiatique en terre d'islam

Ascensions célestes et itinéraires spirituels



ISLAM | NOUVELLES APPROCHES

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES
Volume CIII

Institut Français de Recherche en Iran

LE VOYAGE INITIATIQUE EN TERRE D'ISLAM

Ascensions célestes et itinéraires spirituels

sous la direction de:

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Préfacé par

Roger Arnaldez



PEETERS
LOUVAIN-PARIS
1996

ISBN 90-6831-846-2 (Peeters Leuven)
D. 1996/0602/70
ISBN 2-87723-239-5 (Peeters France)

SOMMAIRE

Avant-propos VII

Préface IX

Cl. Gilliot, Coran 17, *Isrā'*, 1 dans la recherche occidentale. De la critique des traditions au Coran comme texte 1

J. van Ess, Le *Mi'rāǧ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologique en Islam 27

G. Monnot, Le commentaire de Rāzī sur le voyage nocturne . 57

D. Gimaret, Au cœur du *Mi'rāǧ*, un hadith interpolé 67

J.-P. Guillaume, «Moi, Mahomet, Prophète et Messager de Dieu…» 83

M.A. Amir-Moezzi, L'Imām dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'Imāmologie Duodécimaine III) 99

Y. Marquet, L'Ascension spirituelle chez quelques auteurs Ismaïliens 117

M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, L'Ascension céleste du gnostique nuṣayrite et le voyage nocturne du Prophète Muḥammad . 133

J. Jolivet, La topographie du salut d'après le *discours sur l'âme* d'al-Kindī 149

A. Elamrani-Jamal, Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl 159

C.-H. de Fouchécour, Avicenne, al-Qošeyri et le récit de l'échelle de Mahomet 173

N. Mayel-Heravi, Quelques *me'rāǧiyye* en persan 199

G. Böwering, From the word of God to the vision of God: Muḥammad's heavenly journey in classical Ṣūfī Qur'ān commentary 205

P. Lory, Le *Mi'rāǧ* d'Abū Yazīd Basṭāmī 223

M. Chodkiewicz, Le voyage sans fin 239

H. Landolt, La «double échelle» d'Ibn 'Arabī chez Simnānī . . 251

P. BALLANFAT, L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz 265

Th. ZARCONE, Le «voyage dans la patrie» (*safar dar waṭan*) chez les Soufis de l'ordre *Naqšbandî* 301

D. MATRINGE, *Qadam-Bosī*, le voyage aux pieds du maître dans le soufisme indien 317

J. DURING, La voix des esprits et la face cachée de la musique . 335

AVANT-PROPOS

C'est en préparant le livre collectif consacré aux *Lieux d'islam** que l'idée du présent ouvrage me vint naturellement à l'esprit. Je me suis en effet rendu compte combien, en terre d'islam, toutes sortes de voyage peuvent très vite prendre une tournure initiatique. La chose est claire pour ceux que motive une préoccupation spirituelle. Mais même un simple pèlerinage peut comporter un enseignement, aussi direct que subtil, apte à bouleverser la vie du pèlerin. Dans une culture où la frontière entre le sacré et le profane est des plus perméables, même un voyage d'affaire est une initiation lorsqu'il s'accompagne d'une «recherche de la science», comme cela se pratiquait très fréquemment au Moyen-Âge, et comme, dans une moindre mesure, il en va encore de nos jours. Par ailleurs, les mystiques et bon nombre de philosophes perçoivent la vie intérieure et les disciplines spirituelles et morales comme les étapes d'un voyage initiatique vers un perfectionnement de soi. Le thème s'avère donc fondamental pour la spiritualité musulmane dans sa grande diversité. On a donc essayé, bien sûr sans aucune prétention à exhaustivité, de cerner le sujet à travers différentes approches: le thème *isrā'/mi'rāğ* comme objet d'étude (C. Gilliot), la théologie et l'exégèse (J. van Ess, G. Monnot), l'histoire des textes (D. Gimaret, J.P. Guillaume, N. Mayel-Heravi), la philosophie (J. Jolivet, A. Elamrani Jamal, C.H. de Fouchécour), les courants shi'ites (Y. Marquet, M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar Asher-A. Kofsky), l'art (J. During) et naturellement la mystique (G. Böwering, P. Lory, M. Chodkiewicz, P. Ballanfat, H. Landolt, D. Matringe, T. Zarcone) qui, comme l'archétype du *mi'rāğ*, occupe une large place dans ce volume.

Avant de laisser la parole à l'illustre préfacier, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance tout d'abord aux éminents amis et collègues qui, par leurs contributions, ont permis la réalisation de cet ouvrage. Je remercie cordialement Rémy Boucharlat, directeur de l'Institut Français de Recherche en Iran, qui a obligeamment accepté de co-éditer ce livre, ainsi que Denis Matringe et Christian Jambet qui m'ont aidé à mener à bien ce travail. Merci enfin de tout cœur à l'éminent savant, membre de l'Institut, Roger Arnaldez, qui m'honora en acceptant de préfacer cet ouvrage.

M.A. AMIR-MOEZZI

* *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, Paris, éd. Autrement, 1996, 349 p.

PRÉFACE

Cet ouvrage est constitué par un ensemble de textes directement ou indirectement en rapport avec l'idée de voyage. Au nombre des voyages, il y a les pèlerinages qui ont un caractère religieux. De là, on est facilement passé à l'idée de voyages qui ont une signification spirituelle. Nous remarquerons avec Minkovski, que l'espace, comme le temps, quand ils sont vécus, ne se réduisent pas à de simples cadres vides, mais qu'ils sont porteurs de valeurs: ainsi le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière se chargent d'un sens moral, voire métaphysique. Ajoutons à ces déterminations, celles qui proviennent de l'opposition entre l'Orient et l'Occident: rappelons la formule célèbre «*ex Oriente lux*». Dans l'Antiquité déjà, Platon parlait dans le *Banquet*, d'une ascension de l'âme vers l'Idée du Beau, et dans la *République*, d'une sortie de l'âme hors des ténèbres de la caverne (le monde sensible), vers la lumière du soleil. Plotin conçoit, lui aussi, une montée vers les intelligibles et on trouve chez lui le terme même de voyage πορεία. La même image d'une ascension spirituelle est fréquente chez les auteurs chrétiens. Quoi qu'il en soit, le ciel, séjour des bienheureux, est pour eux, comme pour les musulmans, situé en haut. Et on voit apparaître ici deux aspects de l'ascension vers Dieu; l'une, pourrait-on dire, réelle, après la mort, à l'image de l'ascension du Christ, l'autre spirituelle, dans la vie des mystiques.

En Islam, le Coran contient plusieurs termes qui expriment ces valeurs de l'espace. Il y est question du chemin droit (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), et le Livre révélé est lui-même un guide de conduite (*hudā*) qui, pour le soufi, offre la voie à suivre pour atteindre au but (*ihtidā'*), ainsi que le note Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Il n'y a en lui aucune tortuosité (*ʿiwağ*). Certes tous les hommes sont appelés à suivre ce chemin droit et à s'engager sur la voie de la soumission aux ordres de Dieu (*sabīl Allāh*), néanmoins les mystiques, au-delà de l'obéissance à la Loi (*šarīʿa*), voient s'ouvrir une voie (*ṭarīqa*) qui les conduit à la Vérité (*ḥaqīqa*). Mais on peut dire que fondamentalement, toutes les méditations religieuses, théologiques, philosophiques ou mystiques reposent sur le verset qui parle du voyage nocturne du Prophète (*isrā'*) et de ceux dont on a tiré la révélation de son ascension, le *miʿrāğ*, traduit en latin par «échelle».

Il ne nous est pas possible, dans la préface à un ouvrage collectif, de présenter les textes de chaque collaborateur: il est évident que chacun

d'eux écrit selon sa spécialité, en réference à ses ouvrages personnels, en fonction de ses intérêts propres: par conséquent, il serait vain de chercher dans la succession de ces textes à l'intérieur de l'ouvrage, une construction et un ordre logiques. Cependant on peut constater de l'un à l'autre une certaine progression dans la nature des questions traitées. C'est ce que nous pouvons mettre en évidence: en gros, on passe des études qui concernent le cas unique de l'ascension du Prophète lui-même, au cas de la voie suivie par l'ensemble des mystiques. D'une façon générale, on peut dire qu'à l'origine, la tendance des sunnites a été de considérer le *miʿrāǧ* comme une faveur divine faite spécialement au Prophète; mais avec le shiʿisme, une telle faveur s'étend aux Imams, puis progressivement à tous les saints. Par suite, le *miʿrāǧ* devient le modèle inspirateur de la voie, la *ṭarīqa*, des mystiques, mais du même coup, il va y en avoir autant de conceptions qu'il y a d'écoles de soufis.

Les premières questions qui se posent concernent les versets coraniques et les traditions relatives à l'ascension du Prophète. Comment les comprendre, et surtout comment les ajuster et les interpréter? Ce travail d'exégèse que les islamologues ont entrepris selon les méthodes de la critique moderne, existe déjà chez les premiers docteurs de l'islam. Le Prophète a-t-il voyagé en esprit seulement, ou avec son corps également? Si ce n'est qu'en esprit, comment comprendre un tel voyage spirituel? Faut-il faire intervenir des songes prophétiques? Certains l'admettent, et il faut même noter que le problème a été étudié jusque par des philosophes comme Miskawayh et Ibn Sīnā. D'autre part les questions soulevées à propos du *miʿrāǧ* sont en relation avec le fait de la Révélation. Le Coran est sibyllin sur ce point: «Dieu révéla à Son serviteur ce qu'Il lui révéla» (53, 10). Un tel verset appelait une interprétation: s'agissait-il de la révélation de Livre lui-même, ou de secrets touchant la structure de l'univers, ou de l'importance du rôle de l'Imam ʿAlī dans l'histoire du monde? Tous ces problèmes sont traités par différents contributeurs qui s'appuient sur les textes, souvent peu connus et très éclairants.

Un problème plus strictement théologique, voire philosophique apparaît alors. C'est celui de la vision de Dieu; il est déjà posé dans la Bible à propos de Moïse, et beaucoup de docteurs, tant juifs que musulmans, ont jugé que Dieu n'est pas visible, au moins en Son essence; en Islam les théologies muʿtazilites ont admis une vision de Dieu par le cœur et les mystiques, dans le cœur.

Plusieurs contributions se rapportent à la conception philosophique d'une montée de la connaissance humaine depuis le sensible jusqu'à l'intelligible, par les étapes de l'imagination, du sens commun et de l'intellect. C'est là un problème qui, depuis Aristote, en passant par tous les commentateurs grecs et arabes du *Traité de l'Ame*, a retenu l'attention des philosophes. Ce qui nous importe ici, c'est la question que pose ce point de vue important dans l'histoire des idées, mais qui pourrait n'être que secondaire, voire ne présenter aucun intérêt dans l'histoire de la pensée mystique: celle de savoir si l'ascension de l'âme est un pur progrès dans l'ordre d'une connaissance d'ordre spéculatif, dût-elle dépasser les intelligibles pour aboutir à Dieu, cette connaissance prenant, dans ce dernier cas, pour de nombreux penseurs, la valeur d'un savoir de type gnostique, voire initiatique, appelé alors *maʿrifa*, par opposition à la science théorique *ʿilm*, ou bien si le terme est une connaissance savoureuse purement mystique, le *ḏawq*.

La pensée ismaélienne, au-delà pourrait-on dire du shiʿisme duodécimain, se distingue précisément par la place qu'elle fait au néoplatonisme gnostique. On en trouve une trace importante, mêlée d'ailleurs à des spéculations sur les rêves et sur la valeur mystique des lettres, dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī. Plus encore que chez des *falāsifa* comme Fārābī et Ibn Sīnā, la structure de l'univers, fondée sur une émanation (*fayḍ*), dont le mode du processus se nuance d'ailleurs avec les écoles, joue un rôle dans les étapes de l'ascension, laquelle est d'ailleurs conçue comme une remontée de l'âme dans le monde spirituel d'où elle est issue et dont elle a été exclue à la suite de quelque faute… Les mystiques inspirées par ce type de pensée, se présentent alors comme des doctrines du salut. Quoi qu'il en soit, l'ascension doit commencer par une purification et une séparation du corps et du monde sensible. La question s'était posée de savoir si le Prophète avait été élevé en esprit seulement, ou avec son corps. Plusieurs théologiens, considérant que l'homme est à la fois corps et esprit, donnaient toute sa valeur à l'idée coranique de la résurrection des corps. Ġazālī avait insisté sur ce point contre les avicenniens. Mais pour lui, l'expérience savoureuse était atteinte en ce monde, et la béatitude de la vie dernière était d'un autre ordre. Ainsi cette considération nous amène à distinguer les ascensions qui marquent un progrès spirituel en ce monde, et celles qui font déboucher l'extatique initié, dès ici-bas, dans un autre monde ontologiquement supérieur.

Les mystiques marquées par la pensée gnostique font essentiellement un usage souvent très complexe des interprétations symboliques. Plusieurs

enseignent d'ailleurs que les disciples ont besoin d'une initiation. En ce sens, l'initiation peut recouvrir l'ascension elle-même. Surtout le disciple doit avant tout rechercher un guide qui sera son *šayḫ* ou *pīr*, auquel il s'attachera d'un amour qui a lui-même un caractère mystique. La recherche d'un tel maître est donc un parcours géographique, un voyage horizontal. Pour beaucoup il est nécessaire et s'intègre ainsi au voyage vertical. Dans certaines écoles, la découverte du guide spirituel semble coïncider avec la complète initiation, quand le maître voit dans le disciple qui l'a cherché, le signe qu'il est capable de le remplacer auprès des autres postulants, voire de lui succéder. La question du voyage horizontal a d'ailleurs été discutée, certains maîtres ayant considéré que la méditation mystique exige qu'on se fixe en un lieu. Notons enfin qu'à l'exemple du Prophète qui est revenu sur terre pour prêcher la vérité aux hommes, le mystique, selon certains maîtres, redescendra pour éclairer l'humanité. Peut-être y a-t-il là un souvenir de la *République* de Platon pour qui également le sage qui, sorti de la caverne, a contemplé les Idées et le Bien, y revient afin d'instruire les hommes restés dans les ténèbres, et faire régner parmi eux l'ordre et l'harmonie.

Ainsi, à propos d'une Révélation qui semble d'abord particulière, on voit se développer tout un ensemble d'idées qui recouvre la totalité des conceptions théologiques, philosophiques et surtout mystiques, que présente, dans leur diversité (due parfois, à l'origine au moins, à des prises de position socio-politiques), l'histoire de la pensée musulmane.

Ce recueil de textes d'auteurs différents, en dépit de leur diversité, ne manque donc pas d'unité, et il réalise parfaitement bien le projet qu'a eu le Professeur Mohammad Ali Amir-Moezzi de grouper autour du thème central du voyage initiatique, plusieurs études qui se complètent et qui toutes, dans leur richesse propre, sont aussi intéressantes qu'instructives.

Des notes abondantes et des bibliographies substantielles permettront aux lecteurs qui désirent approfondir telle ou telle question de satisfaire leur curiosité, leur intérêt et leur goût.

Roger ARNALDEZ
Membre de l'Institut

CORAN 17, *ISRĀ'*, 1 DANS LA RECHERCHE OCCIDENTALE. DE LA CRITIQUE DES TRADITIONS AU CORAN COMME TEXTE*

CLAUDE GILLIOT

a *Ṣubḥāna llaḏī asrā*
b *bi-'abdihi laylan mina l-masǧidi l-ḥarāmi*
ilā l-masǧidi l-aqṣā
c *allaḏī bāraknā ḥawlah*
d *li-nuriyahu min āyātinā*
e *innahu huwa l-samī'u l-baṣīr* (Coran 17,1)

«Gloire à celui qui fit aller de nuit[1] son serviteur, du sanctuaire sacré au sanctuaire le plus éloigné dont nous avons béni les alentours, afin de lui montrer de nos signes. Il est celui qui entend et sait tout!» (Coran 17,1).

1. Ce verset coranique apparaissant tellement disloqué[2] par rapport au verset suivant, voire à l'ensemble de la sourate 17, ayant aussi été l'occasion ou le prétexte de tant de récits divergents dans la tradition musulmane[3], certains allant jusqu'à penser que cette dernière serait à l'origine d'une glose qu'il contiendrait[4], on ne s'étonnera pas de ce qu'il ait pu donner de la tablature aux coranistes et aux islamologues occidentaux.

* Collegis amicisque suis Germanicæ Litterarum Orientalium Societatis, vulgo dictu *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, quæ per hos centum et quinquaginta annos, in universi Orientis studiis excitandis, colendis, promovendis, opera accurata et exquisitissima et splendissimo cum successu elaboravit tricesimum lustrum feliciter exactum, dedicat servus Dei indignus, Claudius Ægidius Parvulus, vulgo appelato Claude Gilliot.

Aquarum Sextianarum in Provincia Romana, quod Aix-en-Provence in lingua gallica interpretatur, die VIII mensis decembris, in Conceptione Immaculata Beatæ Mariæ Virginis, anno MCMXCV.

[1] Pour un sens possible de *asrā*, en relation avec le thème de l'Exode, *v. infra* §11 et 13.

[2] Ce terme est employé ici dans son sens originel, c'est-à-dire déplacé, qui n'est plus en son lieu originel. En rhétorique, la dislocation ou disjonction consiste en la séparation de deux termes habituellement consécutifs, appartenant au même syntagme; *v.* Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1981[3], augmentée, *s.v.* «Disjonction», p. 372-3. Avec quelque liberté nous l'appliquons ici à tout un verset dont la suite serait ailleurs.

[3] *V.* surtout *infra* §12.

[4] *V. infra* §11.

C'est pourquoi nous nous proposons de passer en revue les principales études orientalistes qui ont été faites sur ce verset, privilégiant celles qui se sont davantage attachées au texte coranique lui-même qu'aux récits de la tradition musulmane, étant bien entendu que l'on ne peut pas faire totalement abstraction de cette dernière dès lors qu'il est question du Coran et de Muḥammad.

Il a paru bon, tout d'abord, de traduire, en en actualisant quelque peu les notes, les deux passages essentiels de la *Geschichte des Qorāns* où il est question non seulement de ce verset, mais aussi de l'ensemble de la sourate 17, dans la mesure où de nombreuses prises de position par rapport au premier verset sont souvent liées à la question de la composition et de la structure de la sourate elle-même, et où le travail de Th. Nöldeke (1836-1930) et Fr. Schwally (1863-1919) a été et demeure le point de référence obligatoire de toute réflexion à ce sujet, presque toutes les hypothèses qui ont été émises par leurs succcesseurs s'y trouvant au moins *in nuce*. Comme on le sait, la recherche des deux savants allemands avait été précédée par celle de G. Weil (1808-1889)[5], ce pour quoi leurs propres théories ou propositions se sont souvent faites en fonction des siennes.

2. Selon Th. Nöldeke[6]:

> [p. 134] Le verset 1 de la sourate 17 se rapporte au voyage nocturne fait par Muḥammad de La Mecque à Jérusalem. Dans la conception traditionnelle, ce voyage passe pour être un miracle, ce à quoi s'oppose pourtant le fait que le Prophète rejette expressément le miracle en plusieurs passages du Coran (*v. g.* 13, *Ra'd*, 7, 27; 17, *Isrā'*, 93; 25, *Furqān*, 7-8; 29, *'Ankabūt*, 45), déclarant qu'il n'est qu'un avertisseur et un annonceur. Il nous faut

[5] Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844; réimpr. Leipzig, 1872; éd. revue et augmentée, 1878[2]. Sa formation talmudique l'avait préparé à l'étude du Coran. Il avait étudié l'arabe auprès du théologien Fr. W.K. Umbreit, puis à Paris auprès de A. Perron. Il séjourna durant cinq ans à Alger, au Caire et à Istamboul, avant de soutenir sa thèse à Heidelberg; *v.* Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1955, p. 175.

[6] Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Gœttingue, 1860[1], par Nöldeke seul), bearbeitet von Friedrich Schwally, Erster Teil, *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, 1909[2]. On sait que Nöldeke avait écrit sa thèse de doctorat en latin, sous la direction de Heinrich Ewald († 1875), sur l'origine et la composition des sourates coraniques et du Coran lui-même: Theodorus Nöldeke, *De origine et compositione surarum coranicarum ipsiusque Qorani*, Gottingæ (Gœttingue), 1856, l'édition allemande de 1860 est un remaniement de ce travail. Dans les notes qui accompagnent notre traduction, les parties entre crochets sont de nous. Nous avons désambiguïsé et souvent explicité les références de l'original, indiquant les pages des commentaires coraniques et utilisant parfois des éditions modernes.

donc supposer que Muḥammad voulait relater un rêve[7]. [p. 135] Cette supposition ne doit être reliée à la littéralité du verset 1 que s'il n'a pas ressenti le rêve comme une illusion des sens, mais comme un événement réel[8]. Son imagination émotive rejoint ici celle de la pensée naïve des peuples primitifs selon laquelle celui qui rêve peut recevoir la visite réelle de personnages étranges ou même aller les voir. Il est possible que le verset 17,60[9] ait ce rêve en vue, mais on ne peut le démontrer, même s'il faisait partie à l'origine de la même homélie que le verset 1. Le contexte fait plutôt penser à une vision qui débouche sur des éléments eschatologiques. D'ailleurs *ru'yā* ne désigne pas seulement un songe, mais aussi une vision en plein jour et en état de veille[10].

On ne peut absolument pas mettre 17,93 en relation avec ce contexte[11],

[7] Telle est également la pensée des musulmans comme le montrent les expressions par lesquelles ils ont coutume d'introduire les traditions à ce sujet: *tanāmu 'aynāya wa qalbī yaqẓān*, Ibn Hišām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 266 [éd. Mūṣṭafā l-Saqqā *et al.*, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1955², I, p. 400; Hūd b. Muḥkim al-Huwwārī, *Tafsīr*, éd. Balḥāǧ b. Sa'īd Šarīfī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1990, II, p. 397, repris probablement du Commentaire de Yaḥyā b. Sallām]; *bayna l-nā'imi wa l-yaqẓāni*, Ṭabarī, *Tafsīr* [Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1373-7/1954-7], XV, p. 3, l. 5, *ad* 17,1. Dans d'autres traditions, cet aspect apparaît de façon moins évidente: Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Iḥsān 'Abbās, I, p. 213-6; Ya'qūbī, *Historiæ*, éd. M. Th. Houtsma, Leyde, 1883, II, p. 25; Muslim, 1, *Īmān*, 74 , éd. M. F. 'Abd al-Bāqī, I, p. 145-7, n° 259. Ce rêve de M. est peut-être d'une façon ou d'une autre influencé par la célèbre vision d'Ezéchiel, dans laquelle l'Esprit le saisit par une touffe de cheveux et le conduisit dans le ciel de Babylone à Jérusalem (Ez 8,3). [Pour *ru'yā=isrā'* et *isrā'=ru'yā* dans la tradition musulmane, *v.* B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammeds», *Der Islam*, 6 (1916), p. 15-6].

[8] Il ne saurait naturellement être question d'un récit frauduleux, comme chez Aloys Sprenger, *The Life of Moḥammed from original Sources*, Allahabad, 1851, p. 124; Id., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grössentheils unbenutzten Quellen bearbeitet*, Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, I, 1861, p. 306; II, 1862, p. 528. [Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*. The Gunning Lectures, Edinburgh University, 1925, Londres, Macmillan, 1926, p. 199: «Le fondement de cela peut avoir été un rêve dans lequel le Prophète se vit transporté au Temple de Jérusalem»].

[9] Presque tous les commentaires relient ce verset au voyage nocturne (*isrā'*); il en est de même d'Ibn Hišām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 265/éd. Saqqā, I, p. 400; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 144/éd. I. 'Abbās, I, p. 215; Buḫārī, 82, *Qadar*, 10/trad. Houdas, IV, p. 325. Peu nombreux sont ceux qui le rapportent au rêve sur la conquête de La Mecque: Abū l-Layṯ al-Samarqandī [*Tafsīr*, éd. 'Abd al-Mu'ṭī Amīn Qal'aǧī, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 1991, I, p. 324. En fait, les réf. de Nöldeke sont ambiguës, car les sources ici mentionnées préfèrent rapporter ce verset au *isrā'*, même si certaines d'entre elles mentionnent également d'autres solutions]; Rāzī [*Tafsīr*, éd. Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 'Al. Ism. al-Ṣāwī *et al.*, Le Caire, al-Maṭba'a al-Bahiya, 1933-62, XX, p. 2336-7]; Zamaḫšarī, [*Kaššāf*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1979, II, p. 455]; Ḫāzin, *Tafsīr*, Le Caire, 1309, III, p. 177/; Qasṭallānī [(A. b. M.), *al-Mawāhib al-laduniyya*, *maqṣad* 5, *init.*, éd. Ṣāliḥ A. al-Šāmī, Damas/Beyrouth, al-Maktab al-islāmī, 1991, III, p. 8 (le rêve de l'année d'al-Ḥudaybiya)]; ce pour quoi Suyūṭī, *Itqān*, I, p. 60, le tient pour médinois.

[10] Buḫārī, 91, *Ta'bīr* [*corr.* Nöldeke qui a: *k. al-ḥiyal*], 27 [trad. Houdas, IV, p. 462, l. 4-7].

[11] [John Wansbrough, *Quranic Studies*. Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford, OUP («London Oriental Series», 31), 1977, p. 68-9: fait sienne cette idée; *v. infra* §11].

puisqu'il n'y est question d'une élévation au ciel que de manière hypothétique. Même si ce verset, comme certains le pensent[12], pouvait être une allusion à l'ascension céleste de Muḥammad, au verset 1 il est uniquement question du voyage nocturne à Jérusalem. Certes les deux événements sont habituellement liés dans les traditions[13], mais l'ascension prend [p. 136] une telle importance et une telle autonomie que le fait qu'elle est passée sous silence au verset 1 ne va pas de soi. Comme l'ascension de Muḥammad n'est pas non plus attestée dans aucun autre passage du Coran, il se peut que cette fable ne soit apparue qu'après sa mort, probablement en référence aux voyages célestes des extatiques connus dans la littérature chrétienne ancienne[14].

[12] G. Sale dans sa traduction du Coran [Londres, 1734]; en revanche, pour autant que je sache, cette relation entre les versets 1 et 93 n'est nulle part attestée dans la tradition musulmane.

[13] Dès les plus anciennes traditions, qui remontent le plus souvent à Anas b. Mālik (m. 93 h.) et qui sont prolongées de lui à Abū Ḏarr et autres: Ibn Hišām, *Sīra*, p. 268/I, p. 403-4/trad. A. Guillaume, p. 184-5 [sans Anas]; Buḫārī, 59, *Bad' al-ḫalq*, 6/trad. Houdas, II, p. 428-31; Muslim, 1, *Īmān*, 74, I, p. 145-7, n° 259; Ya'qūbī, *Historiæ*, II, p. 28; Tabrīzī (M. b. 'A.), *Miškāt al-maṣābīḥ*, translated by A.N. Matthews, Calcutta, 1809-10, 518 (526, *Bāb al-Mi'rāğ*); Nasā'ī, 5, *Ṣalāt*,1, Le Caire, 1930, réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, s. d., I, p. 217. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 142-3/éd. I. 'Abbās, I, p. 213-6, relate d'abord l'ascension, puis le voyage dans les airs, sans relier les deux. Ṭabarī, *Annales*, I, p. 1157 n'évoque pas du tout le voyage aérien et place l'ascension au début du prophétisme de M. [B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammeds», *art. cit.*, p. 5-6, parle à ce propos d'une «ascension initiatique», pour laquelle il donne de nombreux parallèles en ethnologie et en histoire des religions], ce qui est le cas pour le voyage dans les airs selon une tradition rapportée en Muslim, *Ṣaḥīḥ* (avec le Com. de Nawawī), en marge de Qasṭallānī, *Šarḥ al-Buḫārī*, Boulac, 1303, II, p. 63, 1, *Īmān*, 74, I, p. 148-9, n° 263. Buḫārī, en dehors de son chap. sur le *Tafsīr*, parle de manière détaillée presque uniquement de l'ascension: 59, *Bad' al-ḫalq*, 6/trad. Houdas, II, p. 428-31; 8, *Ṣalāt*,1, *init.*/trad. Houdas, I, p. 133-5. *Cf.* Sprenger, *Life*, *op. cit.*, p. 126*sqq.*; Id., *Leben*, *op. cit.*, II, p. 527*sqq.*; III, p. LVI; Sir William Muir, *The Life of Mahomet*, Londres, 1858-61, II, p. 219-22; Leone Caetani, *Annali dell' islām*, Milan, 1905-12, I, p. 229*sqq.* Une recherche critique précise sur les récits de l'ascension, depuis les plus anciennes traditions jusqu'aux relations ornementées des poètes persans et turcs, serait riche d'enseignements.

[14] 2 Cor 12,1*sqq.*; L'Ascension d'Isaïe; l'Apocalypse de Baruch, de Sophonie et d'Abraham; *Talmud*, *Ḥaguiga*, f. 14ᵇ-18ᵃ, à propos de Rabbi Akiba [*v. Le Talmud. Traité Ḥaguiga*, trad. Israël Salzer, Paris, Verdier, 1991, notamment p. 122]; Teshubot haggeonim (Rabbi Ismaël); Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, IV (1901), p. 136*sqq.*, 239*sqq.*; Albrecht Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 180. [*v* Schrieke, *art. cit.*, p. 1, 4-5, 21-22. Il pense toutefois, en prenant des exemples chez les devins et les poètes arabes, que la représentation de l'ouverture de la poitrine, liée à l'ascension de M. (rite d'initiation), est empruntée au domaine arabe, p. 22-25. Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *Der Islam*, 9 (1919), p 165, ne rejette pas la possibilité que M. ait pu recevoir des traditions concernant l'enlèvement céleste des devins arabes, mais déclare que nous savons trop peu de choses sur eux; il reste donc la possiblité qu'il ait été informé à ce sujet par «les gens du Livre». Pour les voyages célestes, nous disposons depuis d'un ouvrage fondamental: Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A study of the motif in Hellenistic Jewish Literature*, Francfort/Berne/New York, 1984; *cf.* les nombreuses réf.

Il est si évident que 17,1 ne peut être relié à la suite que point n'est besoin de le démontrer[15]. Dans une sourate qui a sinon une rime unique en *ā*[16], la rime isolée en *īr* du premier verset est de soi sujette à caution. Toutefois on ne peut donner une explication sûre à l'état littéraire actuel [de ce premier verset]. Peut-être plusieurs versets sont-ils manquants après le verset 1, qui assuraient tout naturellement la transition avec le verset 2. Ou bien encore le verset 1 aurait été détaché d'un autre contexte et placé intentionnellement ici parce qu'on y rattachait le verset 60. Auquel cas, l'introduction [p. 137] originelle aux versets 2*sqq*. devrait être perdue. Tout à fait invraisemblable est l'affirmation de Weil selon qui le verset 1 aurait été «inventé seulement après la mort de Muḥammad et incorporé par erreur dans le Coran»[17]. Bayḍāwī déclare que le verset 11 est médinois, mais c'est là une erreur, car sa source, Zamaḫšarī, ne fait qu'évoquer ce verset à propos du récit d'un événement qui s'est déroulé après l'hégire, mais sans donner à penser qu'il n'aurait vu le jour qu'à ce moment-là. Pour ce qui est des

consignées dans Heribert Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension» (*Third Colloquium From Jāhiliyya to Islam*, vol. II), *JSAI*, 14 (1991), p. 6, n. 17-25; p. 21-25, avec réf.; Busse montre que la plupart des traits du *isrā'* et du *mi'rāǧ* sont empruntés à la littérature apocalyptique juive. *Cf.* également *infra* n. 88].

[15] [Richard Bell, «Muhammad's Visions», *MW*, 24 (1934), p. 145-54; repris dans Rudi Paret (hrsg. von), *Der Koran*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 93-102, pour la question qui nous occupe, p. 100: «Le verset n'a pas de lien avec ce qui suit immédiatement. Il n'est même pas une unité en soi, comme le montrent les brusques changements de pronom»; p. 101 également. Les commentateurs ne sont évidemment pas de cet avis. Rāzī, *Tafsīr*, *op. cit.*, XX, p. 153, tente de montrer qu'il y a un lien entre les versets 1 et 2, et y voit une apostrophe (*iltifāt*): absence: *subḥāna llaḏī asrā*; présence: *bāraknā ḥawlahu ... āyātinā*; absence: *innahu huwa l-samī'u l-baṣīru*; présence, début v. 2: *wa ataynā Mūsā*. *Cf.* Zamaḫšarī, *Kaššāf*, *op. cit.*, II, p. 437: *wa hiya ṭarīqatu l-iltifāti llatī hiya min ṭuruqi l-balāġa*; Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān fī i'ǧāz al-Qur'ān*, éd. 'A.M. al-Biǧāwī, Le Caire, Dār al-Fikr al-'arabī, 1969, I, p. 381, pour le verset 1 seulement. Rāzī voit également un parallélisme dans l'hommage rendu à M. (v. 1), puis à Moïse (v. 2). Pour l'apostrophe, *v.* Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, *op. cit.*, p. 123].

[16] Dans l'édition Flügel du Coran [*Corani textus arabicus*, Leipzig, 1834[1], et nombreuses rééd.], les versets 9 et 10, ainsi que 26 et 27 sont à mettre respectivement dans un seul vers [*i. e.* 9 et 25, éd. du Caire], car des rimes en *īr* et *īn* sont impossibles dans cette sourate; il en va de même des versets 48 et 49 [*i. e.* 46, éd. du Caire], car dans tous les autres versets le mot à la rime a une voyelle longue à l'antépénultième. [*V.* Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin/New York, Walter de Gruyter («Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients», N.F., 10), 1981, p. 37; *v.* notre compte rendu *in* «Deux études sur le Coran», *Arabica*, XXX (1983), p. 1-16, où il est question également, p. 15-16, de Pierre Crapon de Caprona, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire*. Structures rythmiques des sourates mecquoises, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981].

[17] Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1878[2], p. 74. [Le fait que 17,1 est détaché du contexte n'est pas de soi un argument contre son authenticité, dans la mesure où il y a tant de versets du Coran en son état actuel qui paraissent hors contexte; *v.* W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, completely revised and enlarged, Édimbourg, EUP («Islamic Surveys», 8), 1970, p. 52].

versets 24 à 39 qui résument brièvement les devoirs des musulmans, les versets 32-33, d'après Ḥasan al-Baṣrī[18], 26 et 29[19], d'après deux autres traditions, seraient médinois. Weil pense de même au moins pour 17,33. Cependant dans une telle énumération des devoirs, on doit s'attendre à l'interdiction du meurtre, et il n'est aucunement nécessaire, comme le croit Weil, de voir dans: «et nous donnons à son proche parent le pouvoir [de le venger]» un indice des versets médinois 2,178-179, puisque c'est seulement à Médine que Muḥammad pouvait exercer le pouvoir exécutif. La vengeance du sang était si enracinée et si sacrée chez les Arabes comme chez les peuples anciens, qu'il pouvait la considérer comme une loi édictée par Dieu. S'il la mentionne ici, alors qu'il ne fait qu'énumérer des principes moraux, ce n'est pas plus étrange que lorsqu'il la reconnaît comme une loi dans la sourate 2. Avec des raisons comme celles qu'avance Weil, on pourrait tout aussi bien également montrer que 17,34 et beaucoup d'autres versets ne peuvent avoir vu le jour à La Mecque[20]!

Nous disposons d'informations très diverses sur 73-80. Beaucoup les tiennent pour médinois[21] et rapportent 17,73 aux Ṯaqīfites qui en l'an 9 de

[18] 'Umar b. Muḥammad [*i. e.* Ibn 'Abd al-Kāfī (a. l-Q. 'U. b. M., *viv. ca.* 400/1009; *GAL S* I, p. 330, O. Pretzl, «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, VI, 1934, p. 240-1), *K. fī 'adad suwar wa āy al-Qur'ān wa ġayrihā*, ms. Leyde Or. 674 W. (Legatum Warnerianum), exploité en partie par Nöldeke et Schwally. *V.* désormais: Tilman Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* (*Interpolations médinoises dans les sourates mecquoises*), Gœttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, (*Abh. Ak. W. Göttingen*, Philologisch-Historische Kl., 3. F., Nr. 211), 1995, p. 103-7, liste d'après Ibn 'Abd al-Kāfī; pour la sourate 17, p. 104].

[19] Suyūṭī, *Asbāb al-nuzūl*, en marge du *Tafsīr al-Ǧalālayn*, Le Caire, 1301, *ad. loc.* [en marge de *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, Le Caire, 1370/1951, éd. que nous citons désormais sauf indication contraire, p. 174, pour 17,26; *Ibid.*, pour 17,29 (31, dans l'éd. Flügel): *wa ẓāhiru ḏālika annahā madaniyya*].

[20] Qatāda aurait déclaré que 17,43 [45 dans l'éd. Flügel] est médinois; Muqātil, de même, pour 17,60; *cf.* Ḫāzin ('Alā' al-Dīn 'Al. b. M. al-Baġdādī), *Tafsīr*, Le Caire, 1309, son introduction à la sourate 17 [*v.* Suyūṭī, *Itqān*, *cap.* 1, *Faṣl mā stuṯniya min al-makkī wa l-madanī*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, éd. revue et corrigée, Le Caire, al-Hay'a, 1974-5 (pagination différente de la première éd., Le Caire, 1967), I, p. 60, mais sans la mention de Muqātil. En fait, Muqātil, *Tafsīr*, éd. 'Al. Maḥmūd Šaḥāta, Le Caire, al-Hay'a (I-V, 1980-90), II, p. 538, commente: «Ton Seigneur embrasse les hommes en sa connaissance»: «C'est-à-dire que Sa science embrassait les gens de La Mecque, car il savait qu'il la ferait conquérir par le Prophète»; mais il applique la vision au voyage nocturne. Nagel, *Medinensische Einschübe*, *op. cit.*, p. 46, pense qu'il est possible que ce verset soit une allusion au songe qui poussa M. à faire une expédition contre La Mecque qui se termina par le traité de Ḥudaybiya; *cf.* 48,24].

[21] D'après *Itqān*, I, p. 60, 73-81 seraient médinois; d'après des traditions chez Ṭabarī, seraient médinois les versets 73, 76 et 80; d'après Wāḥidī, les versets 73 et 76; d'après Nīsābūrī, en marge de Ṭabarī, *Tafsīr*, le verset 73; d'après Farrā', les versets 73 et 76; d'après Qatāda, selon al-Ḫāzin, *Tafsīr*, les versets 73-75 [Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Le Caire, 1328-9, réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, 1983, VI, p. 4]; d'après Muqātil, selon al-Ḫāzin, *Tafsīr*, les versets 74-75, 80 [*v.* Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 545, 546]; d'après Suyūṭī, *Asbāb al-nuzūl*, les versets 73-76, 80 [*Asbāb al-nuzūl* en marge de

l'hégire ne voulaient accepter l'islam que sous certaines conditions [p. 138] qui allaient à son encontre, et qui ont bien failli être écoutées par Muḥammad[22]. Les mêmes rapportent 17,76 aux juifs de Yaṯrib et se réfèrent en l'occurrence à la fable qui veut que le Prophète aurait été amené par la ruse de ces derniers à partir pour la Palestine, mais qu'il en serait tôt revenu à Médine[23].

D'autres rapportent 17,80 à la conquête de La Mecque[24], ou en voient l'origine entre La Mecque et Médine, le rattachant soit à l'entrée dans la caverne (9,40)[25] soit à l'entrée à Médine[26]. D'autres enfin mettent avec raison 17,73 et 76 seulement en relation avec les Qurayšites, et voient en 17,80[27], sur l'explication fausse et littérale duquel reposent toutes ces fantaisies, un sens tout à fait général[28]. Weil ne veut pas non plus reconnaître qu'en 17,76 il est question des Qurayšites[29]. Il n'est pourtant pas tout à fait invraisemblable que l'on ait cherché à expulser Muḥammad de La Mecque auparavant, sans penser que ses disciples le suivraient et que, après avoir fait alliance avec une tribu étrangère, ils combattraient un jour sa ville natale. Ce verset ne peut s'appliquer aux juifs, car déjà leurs premières tentatives de lui faire violence se soldèrent par leur expulsion. Même la langue de ce verset s'accorde avec le reste[30].

[p. 139] Par ailleurs, quelques-uns trouvent encore en 17,73 ou en 17,13-75 une allusion à l'expression suivante insérée dans la sourate 53: «ce sont là

Tanwīr al-miqbās, p. 178, cite bien Ibn Mardawayh à propos de 73-76; mais l'origine possiblement médinoise du verset 80 n'est pas évoquée p. 179; il dit au contraire qu'il est indéniablement mecquois]. [*V.* Nagel, *Medinensische Einschübe*, *op. cit.*, p. 46-48, 151, 154, et le tableau, p. 104, dans lequel il exploite Ibn 'Abd al-Kāfī].

[22] Ṭabarī, [*Tafsīr*, XV, p. 130, selon Ibn 'Abbās]; Wāḥidī [*Asbāb al-nuzūl*, Le Caire, 1316/1898, p. 218]; Rāzī; Ibn 'Abd al-Kāfī; Abū l-Layṯ al-Samarqandī [*Tafsīr*, I, p. 325-6, n° 1097, d'après le *Tafsīr* de 'Abd al-Razzāq, mais sans la mention des Ṯaqīfites; Nagel, *op. cit.*, p. 104]; al-Ḫāzin, *Tafsīr*; Nīsābūrī; Suyūṭī, *Asbāb al-nuzūl* [p. 176-7].

[23] Les mêmes sources, sur 17,76 [Nöldeke se réfère aussi à L. (*i. e.* Abū l-Layṯ al-Samarqandī), mais celui-ci, I, p. 326, *apud* 17,76, n° 1601, ne mentionne pas cet épisode].

[24] Zamaḫšarī, II, p. 463; Bayḍāwī; Rāzī; al-Ḫāzin, *Tafsīr*.

[25] Tirmiḏī, *Tafsīr* [En réalité, la tradition rapportée par Tirmiḏī ne mentionne pas la caverne, mais il y est déclaré que ce verset a été révélé lorsque Dieu ordonna à M. d'émigrer à Yaṯrib; *v.* éd. Šākir, Ibr. 'Aṭwa 'Awaḍ *et al.*, 48, *Tafsīr*, 18, V, p. 304, n° 3139]; Ṭabarī [XV, p. 148-51, ne mentionne aucunement la caverne; pour cet épisode, *v.* Ṭabarī, éd. Šākir, XIV, p. 257-60]; Bayḍāwī; Rāzī; Zamaḫšarī, II, p. 463.

[26] Wāḥidī, *Asbāb*, p. 220; Bayḍāwī, Nīsābūrī; al-Ḫāzin, *Tafsīr*, Suyūṭī, *Asbāb*, p. 179; [Abū l-Layṯ al-Samarqandī, auquel se réfère également Nöldeke, ne mentionne pas cela en I, p. 328].

[27] [Référence par nous corrigée. En effet, Nöldeke donne verset 32 (Coran, éd. Flügel), *i. e.* 17,30 (éd. du Caire). Il faut probablement lire verset 82, *i. e.* 17,80 (éd. du Caire)].

[28] Ṭabarī [XV, p. 148-51; Wāḥidī, *Asbāb*, p. 220; Zamaḫšarī, II, p. 463]; Bayḍāwī; Ḫāzin.

[29] Weil, *op. cit.*, p. 64-5/(deuxième éd.) p. 74.

[30] *Wa in kādū*: 17, 76 et 73; *iḏan*: 1776, 75, 73, 42, 100; *istafazza*: 17,76 et 64, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Coran.

les sublimes *ġarānīq*»[31], mais on voit aisément que ces versets doivent être bien plus tardifs. ʿUmar b. M. b. ʿAbd al-Kāfī indique que 17,78, tout comme 17,26 (à cause de l'aumône) et 17,57, a été situé par al-Ḥasan al-Baṣrī à Médine[32]. Quant à 17,85, ce serait la réponse à l'une des trois questions que les juifs, ou les Qurayšites machinés par ces derniers, auraient exposées au Prophète. L'événement, et par conséquent le verset aussi, sont tantôt situés à La Mecque, tantôt à Médine; mais les données à ce sujet sont fragiles. Le tout est hautement imaginaire, de sorte que nous ne pouvons guère en tirer quelque chose. On peut encore moins en conclure que la sourate 18 qui contiendrait la réponse aux deux autres questions serait contemporaine de ce passage, même si cela pourrait en soi être possible[33]. Ainsi on n'a pu montrer d'aucun des versets qu'il était médinois. Cependant, bien qu'à partir du verset 2 il y ait une complète identité métrique, le rapport interne entre les différentes parties de cette sourate est si lâche, son assemblage externe est si déficient, que l'on peut à juste titre mettre son unité en doute. Toutefois en l'absence de critères bien établis, il n'est guère possible de parvenir à un résultat plus assuré. La grande régularité de la langue et du style suffit à elle seule pour aller à l'encontre de Hirschfeld[34] qui veut assigner trois périodes différentes aux versets 1-8, 101-111, 85-100 et 9-84[35].

3. Le volume deuxième de la *Geschichte des Qurāns*, au chapitre sur les falsifications du texte coranique attribuées à Abū Bakr et à ʿUṯmān[36], revient à nouveau sur 17,1 et sur l'ensemble de la sourate. Passant en revue notamment un certain nombre de versets dont Gustav Weil[37] a mis en doute l'authenticité, Nöldeke/Schwally déclare:

[31] Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 137/éd. Iḥsān ʿAbbās, I, p. 201-2; Ṭabarī, *Annales*, I, p. 1195, mais non dans son Commentaire; Suyūṭī, *Asbāb*, p. 177-8; August Müller *in Der Koran übersetzt von Friedrich Rückert*, Francfort sur le Main, J.D. Sauerländer, 1888, p. 488; *cf. GdQ*, I, p. 101.

[32] [Nagel, *op. cit.*, p. 104, le tableau établi à partir du ms. d'Ibn ʿAbd al-Kāfī].

[33] Ibn Hišām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 192-3/*The Life of Muhammad*, trad. A. Guillaume, 1955, p. 136-7; Buḫārī, 3, *ʿIlm*, 47 [et non 48]/Trad. Houdas, I, p. 61-2; Wāḥidī, *Asbāb*, p. 220-1, et plus généralement les commentaires coraniques.

[34] Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society («Asiatic Monographs», VII), 1902, p. 70, 144. [Pour Hirschfeld, tous les versets de la sourate 17 sont mecquois; mais il les répartit en périodes: 1-8 et 101-111: révélations narratives; 85-100: révélations descriptives; 9-84: révélations législatives].

[35] Outre les tournures mentionnées *supra* n. 30, signalons encore: *ʿasā an*, versets 8, 51, 79; *subḥāna*: versets (1), 93, 108, 43, (44); *madḥūran*: versets 18, 39; *Qur'ān*: 8 fois; *qul*: 11 fois; expression identique au verset 49 et au verset 98[b].

[36] Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally, Zweiter Teil, *Die Sammlung des Qorāns*, Leipzig, 1919[2]; réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 85-88.

[37] Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, Velhagen und Klasing, 1844, p. 65-66/réimpr. Leipzig, 1872; zweite verbesserte Auflage, 1878, p. 74-76.

[P. 85] Ce verset [*i. e.* 17,1] aurait été inventé [selon Weil] après la mort de Muḥammad et peut-être intégré dans le Coran dès l'époque de Abū Bakr. Il serait impossible que Muḥammad ait pu prétendre qu'il aurait été enlevé miraculeusement à Jérusalem, puisqu'il affirme constamment dans le Coran [p. 86] être un annonceur et un avertisseur (13, *Ra'd*, 7), et non un thaumaturge. L'objection est tout à fait justifiée; qu'il suffise pour le voir de se rapporter aux versets suivants: 13, *Ra'd*, 7, 27; 17, *Isrā'*, 93; 25, *Furqān*, 7-8; 29, *'Ankabūt*, 45. Pourtant elle devient caduque si l'on comprend ce ravissement nocturne comme un rêve. D'ailleurs on trouve même des traces de cette dernière conception dans la tradition musulmane, qui sinon adhère au miracle à ce sujet[38]. En vérité, le texte coranique n'insinue en rien qu'il s'agirait d'un rêve, mais il parle du voyage nocturne comme d'un fait assuré. Pour échapper aux contradictions, on peut admettre que le Prophète, dans son imagination émotive qui le relie à la pensée des hommes primitifs, aurait vécu le rêve comme un événement réel, ce que l'on constate pour 53,6*sqq*., 81,23*sqq*., où les visions sont présentées comme des événements réels. Mais comme le Coran ne nous apprend rien sur cet événement, celui du voyage nocturne – en effet, 17,60 ne s'y rapporte pas[39] – et comme les traditions qui sont rattachées à 17,1 ne démontrent rien, on pourrait se demander si, dans le ravissement nocturne, il ne faudrait pas voir un autre héros religieux du passé[40]. Malheureusement d'autres difficultés se font jour ici, dans la mesure où, pour autant que nous connaissions la légende, aucun miracle de ce genre n'est rapporté des personnages bibliques qui sont reliés à la Ka'ba, tels Adam et Abraham. Quant à Ezéchiel dont il est dit que l'Esprit le saisit un jour par une mèche de cheveux et l'enleva à Jérusalem entre ciel et terre (Ez 8,3), il n'est mis en relation avec la Ka'ba dans aucune des légendes connues jusqu'ici.

La remarque de Weil[41] selon qui 17,1 n'est aucunement rattaché à ce qui suit est juste, mais elle n'est pas pertinente pour la question de l'authenticité; cela vaut d'ailleurs pour beaucoup de versets du Coran [p. 87] à propos desquels on n'a pas exprimé de critiques jusqu'ici. Cette situation peut s'expliquer par le fait que le verset a perdu sa suite originelle. Il est probable, vu la rime anormale en *īr* de 17,1, alors que les cent dix autres versets de cette sourate ont tous, sans exception, une rime en *ā*, que la totalité de cette section occupait jadis une autre place.

[38] *Cf. GdQ*, I, p. 134-5 [*v.* notre trad. *supra*].

[39] Nöldeke lui-même avait déclaré: «Il est possible que le verset 17,60 ait ce rêve en vue, mais on ne peut le démontrer, même s'il faisait partie à l'origine de la même homélie que le verset 1», *GdQ*, I, p. 135. [*V.* notre trad. *supra*].

[40] [Wansbrough, *Quranic Studies. op. cit.*, p. 68, considère qu'admettre *a priori* que *'abd* désignerait M. c'est se soumettre à une interprétation de toutes les données coraniques qui reste à démontrer; *v. infra* §11].

[41] Dans la première édition de son Introduction au Coran, Weil ne donne pas de justification à cela. En revanche, il en exprime une incidemment à l'occasion de son compte rendu de la première édition de la *Geschichte des Qorāns* de Th. Nöldeke, paru dans *Heidelberger Jahrbücher für Literatur*, 1862, col. 7.

L'appartenance de ce verset à la Révélation est indéniable. Sa soi-disant incorrection linguistique n'existe que dans l'imagination de Weil. Il apparaît très problématique de pouvoir considérer l'expression *asrā laylan* comme un pléonasme, car *laylan* peut être aussi traduit par «une nuit». Dans ce cas, *laylan* est tout aussi indispensable que *al-layli*, *laylihim* ou *laylahum* dans des passages tels que 11,81 et 15,65[42]. En tout cas, la tournure critiquée par Weil se trouve également dans un autre passage du Coran, en 44,23 (*fa-asri bi-'ibādī laylan*), et même si sa conception stylistique de cette tournure était juste, cela n'irait pas à l'encontre de l'authenticité, car les pléonasmes sont courants dans toutes les langues du monde. De plus, l'emploi de la quatrième forme verbale *asrā* avec ou sans préposition est tout à fait usuel. Enfin le passage de la troisième personne du singulier à la première personne du pluriel, lorsque Dieu parle de lui-même, se compte par centaines dans le Coran[43]. Évidemment il est rare que cela se fasse à l'intérieur d'un même verset, toutefois j'ai relevé deux cas dans les sourates 30 à 50 (35,27; 40,77; dans le sens inverse en 39,2); dans deux autres passages (48,1-2, 8-9) le changement de personne se fait sur deux versets qui constituent une même période. Qui voudrait ne pas tenir compte du poids de ces arguments en déclarant qu'on se trouve en présence d'un imitateur extrêmement adroit aurait immédiatement à faire face à de nouvelles difficultés. En effet, on aurait pu s'attendre à ce qu'un faussaire si doué eût veillé à mieux rattacher ce verset à ce qui suit et eût choisi une rime qui convînt. Enfin surtout, il faudrait découvrir le motif de l'interpolation, ce que personne n'a encore réussi à faire.

4. Plusieurs conclusions ressortent des analyses de Nöldeke et de Schwally: 1. Ce verset fait bien partie du Coran et n'est pas une forgerie postérieure à la mort de Muḥammad. 2. Il est probable que ce dernier eût vécu l'événement comme un rêve, bien qu'il ne doutât pas de sa réalité[44]. La plupart, sinon tous les versets de cette sourate, sont mecquois. 4. Le verset 1 ne peut être relié à la suite, soit que d'autres versets manquent, qui assuraient la liaison, soit qu'il ait été détaché d'un autre contexte.

Par la suite, les chercheurs occidentaux[45], à part Angelika Neuwirth dont il sera question plus loin (*infra* §13), se sont moins intéressés à

[42] Abū Tammām, *Ḥamāsa*, 744, v. 5; Mubarrad, *al-Kāmil*, éd. Wright, Leipzig, 1864-92, p. 59-60 [éd. M. A. al-Dālī, Beyrouth, *al-Risāla*, 1986, I, p. 137-8]; *Ḥamāsa*, 384, v. 3.

[43] Il vaudrait la peine de rassembler un jour tout le matériel à ce sujet. On aurait également beaucoup à apprendre d'une étude sur la composition des sourates. [Pour ce qui est du dernier point, cela a été fait depuis par A. Neuwirth, *Studien*, *op. cit.*; v. réf. *supra* n. 16].

[44] *Cf.* également Tor Andræ, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Upsala («Archives d'Études Orientales», 16), 1917, p. 39.

[45] L'étude plus ancienne de E. Blochet, «Études sur l'histoire religieuse de l'Iran. L'ascension au ciel du Prophète Mohammed», *RHR*, 40 (1899), p. 1-25, 203-36, qui ne porte pas sur le texte coranique en tant que tel, et celle de J. Lepsius, «Die Himmelfahrt

l'aspect littéraire intra-coranique de 17,1, et ils se sont davantage évertués à analyser les traditions musulmanes, souvent contradictoires, sur le voyage nocturne, l'ascension et la purification du cœur de Muḥammad. Pourtant certains d'entre eux ont produit quelques résultats intéressants pour le sujet qui nous occupe.

5. Le premier auteur à faire une étude systématique sur l'ascension de Muḥammad après Th. Nöldeke et Fr. Schwally[46] fut A. A. Bevan (1859-1933)[47]. Pour lui, il est impossible de décider si 17,1 faisait partie à l'origine de la sourate ou bien s'il fut d'abord proclamé dans un autre contexte. En tout cas, il semble n'avoir aucun lien avec ce qui suit[48]. Le contexte ne donne aucun indice sur le sens du verset en question[49]. Qu'*al-masǧid al-aqṣā* désignerait Jérusalem, comme le disent les commentateurs musulmans, est seulement une «supposition plausible»[50]. On ne peut non plus affirmer que ce voyage fut de nature miraculeuse. En effet, si l'on se réfère à 44, *Duḫān*, 23, où Dieu dit à Moïse: *fa-asri bi-'ibādī laylan*, «dans les deux cas *laylan* (de nuit) peut être entendu d'un voyage commencé de nuit»[51]. Rien n'indique donc que le voyage a été accompli *en une seule nuit*. Et Bevan de conclure:

> «L'interprétation traditionnelle de ce verset repose donc sur trois conjectures, à savoir (1) que le «serviteur» est Muḥammad, (2) que «le lieu d'adoration très éloigné» est Jérusalem (3) et que le voyage fut de nature miraculeuse. Les deux premières de ces conjectures peuvent être justes, mais elles ne peuvent être prouvées; la troisième est manifestement fausse»[52].

6. Pour B. Schrieke[53], *al-masǧid al-aqṣā* n'est ni Jérusalem ni un lieu sur terre, mais doit être cherché dans le ciel; il s'agit donc d'un sanctuaire

Muhammeds», *Der Christliche Orient*, 1914, p. 73*sqq.* (n. c.), ne sont pas prises en considération ici.

[46] Fr. Schwally, *in GdQ*, II (1919), ne mentionne pas l'étude de Bevan.

[47] Anthony Ashley Bevan, «Mohammed's Ascension to Heaven», *in Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*, Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Karl Marti, *ZAW*, Beiheft 27, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), 1914, p. 49-61. Bevan de Cambridge avait été étudiant de Th. Nöldeke et de W. Wright

[48] Bevan, *art. cit.*, p. 53, l. 26-8.

[49] *Ibid.*, l. 34-5.

[50] *Art. cit.*, p. 54, l. 3.

[51] *Ibid.*, l. 7-8.

[52] *Ibid.*, l. 12-7. Le reste de cet article traite davantage de la tradition musulmane sur l'ascension et le voyage céleste que du verset 17,1 lui-même.

[53] B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammeds», *Der Islam*, 6 (1916), p. 1-30.

céleste[54]. L'identification d'*al-masǧid al-aqṣā* avec Jérusalem semble provenir d'une série de traditions inventées à l'époque du calife omeyyade ʿAbd al-Malik pour mettre en valeur la sainteté de la cité de David, au moment où La Mecque se trouvait aux mains de l'anti-calife ʿAbd Allāh b. al-Zubayr[55]. Il met par ailleurs cette expression en relation avec *sidrat al-muntahā* («le lotus des confins»[56], 53, *Naǧm*, 14)[57], ce pour quoi il lui paraît vraisemblable que 17,1 soit une allusion à l'ascension de Muḥammad, «car dans le ciel, il y a également un sanctuaire»[58]. On est en face de deux interprétations: 1. les traditions les plus anciennes ne font pas de différence entre *isrā'* (usage linguistique s'appuyant sur 17,1) = *miʿrāǧ*, où il n'est pas question du voyage à Jérusalem; 17,1 est alors rapporté à l'ascension. 2. Lorsque la tradition omeyyade fut reçue, on distingua entre *isrā'* (voyage nocturne à Jérusalem) et *miʿrāǧ* (ascension), et les deux sont très souvent liés[59]:

> «A l'origine, on n'avait que l'explication juste qui rapportait 17,1 à l'ascension (*miʿrāǧ*). Le synonyme *isrā'* naquit de l'usage linguistique.

[54] *Art. cit.*, p. 13-4, position confortée par Horovitz, *art. cit.*, p. 162, 164-5. Ce point de vue a été repris par Richard Hartmann, «Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-9, hrsg. von F. Saxl, Leipzig/Berlin, p. 42-65.

[55] S.D. Goitein, «The historical background of the erection of the Dome of the Rock», *JAOS*, 70 (1950), p. 104-8, en s'appuyant sur Muqaddasī, a démontré depuis que la construction du Dôme du Rocher n'a pas été décidée pour faire concurrence à La Mecque, mais plutôt pour donner aux musulmans un édifice sacré qui rivalisât avec ceux des chrétiens; H. Busse a fait sienne dans plusieurs de ses articles la position de Goitein, *v. g.* «Der Islam und die biblischen Kultstätten», *Der Islam*, 42 (1966), p. 124 [l'ensemble de l'art., p. 111-47]. A cette raison, il convient d'en ajouter une autre, probablement plus déterminante, basée sur une inscription. La mosquée al-Aqṣā apparaît comme le vrai sanctuaire, opposé au saint sépulcre, témoignant contrairement à ce dernier, que Jésus, selon la foi musulmane, prophète, mais homme comme les autres, n'est pas mort crucifié, donc n'est pas ressuscité, mais reviendra à la vie au jour du Jugement; *cf.* H. Busse, «Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen *Ḥaram*bauten in Jerusalem», *ZDPV*, 107 (1990/1-2), p. 154 [L'ensemble, p. 144-54, étant un article de synthèse sur Myriam Rosen-Ayalon, *The Early Monuments of al-Ḥaram al-sharīf*. An Iconograhic Study, Jerusalem, The Hebrew University («Monographs of the Inst. of Archeol.», 28), 1989, XVI-73 p.].

[56] Trad. J. Berque. Ou «le lotus de la limite», trad. Kazimirski.

[57] Schrieke, *art. cit.*, p. 13.

[58] *Art. cit.*, p. 14. De plus, s'appuyant sur une analyse des occurrences de *'abd* dans le Coran, il écarte la possibilité qu'il puisse s'agir d'un prophète ancien, *v. g.* Énoch; p. 13, n. 6. Cette idée a été confirmée par Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *art. cit.*, p. 160-1. Pour Bevan, *art. cit.*, p. 53-4, au contraire, même si cela ne peut être démontré, il pourrait s'agir d'un autre personnage: «Thus the context affords no clue whatever to the meaning of the verse in question. Who it was that journeyed by night, and on what occasion the journey was performed, are purely matters of conjecture», p. 53 *in fine*.

[59] *Art. cit.*, p. 14-15.

> L'explication omeyyade comprit 17,1 comme une glorification du temple de Jérusalem[60]. Le *iǧmā'* reconnut les deux récits et trouva la possibilité de cette reconnaissance dans les deux mots *isrā'* et *mi'rāǧ*[61]».

Il parvient à la conclusion que:

> «[...] l'ouverture de la poitrine et l'ascension sont inséparablement liés[62], et que l'histoire du voyage céleste, qui était moins développée à l'époque plus ancienne[63], a trois points d'ancrage dans le Coran[64] et que dès le début elle est rattachée à une visite au paradis, et qu'enfin il faut voir dans tout le récit une initiation aux fonctions prophétiques, comme par exemple en Isaïe 6»[65].

7. J. Horovitz[66] est venu confirmer pour l'essentiel les découvertes de B. Schrieke, en y ajoutant, en faveur de ses thèses, davantage de matériaux coraniques et extra-coraniques, à part les quelques divergences que nous avons signalées dans nos notes. Sur un point fondamental, pourtant, il est en désaccord avec Schrieke: le rôle quasi initial attribué par Schrieke à 'Abd al-Malik (et à certains traditionnistes de son époque) dans la vénération de Jérusalem et dans l'identification d'*al-masǧid al-aqṣā* au Temple. Horovitz déclare:

> «La prédilection des Omeyyades pour Jérusalem est bien antérieure[67]; depuis toujours, ils l'ont préférée à Médine, siège principal de l'opposition. Déjà Mu'āwiya s'y était fait introniser comme calife et y aurait fait la prière dans les lieux saints des chrétiens[68]»[69].

[60] A l'époque de M., c'était la basilique de Justinien.

[61] *Art. cit.*, p. 15. Schrieke souligne également que dans l'élaboration de la biographie de M., on observe également les traits du mimétisme prophétique (l'expression est de nous, notamment dans sa rencontre avec les prophètes à Jérusalem, sur le modèle de la vie de Jésus et en concurrence avec elle, la scène rappelant la Transfiguration de Jésus sur le mont Thabor (Mc 9,2-13; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36).

[62] P. 6-10, avec de nombreux parallèles dans les sociétés primitives.

[63] P. 17.

[64] P. 14, n. 1: 53,1-18; 17,1: 17,93. Pour 53,13-18, que Schrieke discute p. 20, Horovitz, *art. cit.*, p. 160, ne pense pas, contrairement à Schrieke (ou à Bevan, *art. cit.*, p. 53), que M. prétend en ce passage du Coran avoir séjourné au ciel, Horovitz écrit à ce propos: «Comme beaucoup de ses prédécesseurs parmi les visionnaires prophétiques, Muhammed qui séjourne sur terre regarde les confins et voit l'envoyé céleste près du lotus».

[65] Schrieke, *art. cit.*, p. 21.

[66] Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *Der Islam*, 9 (1919), p. 159-83.

[67] Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, p. 133/trad. anglaise, *The Arab Kingdom an its Fall*, Londres, Curzon, 1973 (1927[1]), p. 101, 134.

[68] Th. Nöldeke, «Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen», *ZDMG*, 29 (1876), p. 95 (traduction du premier fragment de la Chronique syriaque, ms. Br. M. Cod. Add. 17,121); Wellhausen, *The Arab Kingdom*, *op. cit.*, p. 13.

[69] Horovitz, *art. cit.*, p. 166-7. De plus, il cite, p. 67 (*Dīwān*, n° 91, éd. Schwarz, p. 73), un vers de 'Umar b. a. Rabī'a (26-93/644-712 ou 101/719) dans lequel l'expression *al-masǧid al-aqṣā* désigne un sanctuaire céleste, et déclare ailleurs que cela désigne peut-être

De plus, la tendance s'est affirmée à revendiquer Jérusalem comme lieu saint face aux chrétiens:

> «Déjà 'Umar (642) y avait érigé une mosquée sans pour autant évincer ces derniers de la basilique de Justinien»[70].

8. R. Bell (1876-1952)[71], ayant remarqué lui aussi que 17,1 n'est pas relié au passage qui suit («Nous avons apporté l'écriture à Moïse...»), pense que celui-ci est plus tardif que le corps de la sourate et qu'il devait appartenir à la partie que l'on trouve maintenant en 17,103*sqq.* («Et certes nous avons donné à Moïse neuf signes éclatants...»). Il se demande si Muḥammad n'a pas changé un verset dans lequel il prétendait à l'origine avoir eu une expérience personnelle pour l'appliquer à Moïse (d'où la présence du verset 2 dans le texte actuel du Coran); en effet, Moïse reçoit ailleurs l'ordre de voyager de nuit avec son peuple (20, *Ṭaha*, 77: *asri bi-'ibādī*; 26, *Šu'arā'*, 52). Mais Bell pense que cela est peu vraisemblable dans la mesure où le verset 1 affirme clairement que Muḥammad a eu une expérience. Dans ce cas, la référence à Moïse

Jérusalem; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1926, p. 140: en revanche, pour lui (*ibid.*), on a de bonnes raisons de ne pas considérer comme authentiques les vers de Ziyād b. Ḥanẓala, *in* Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, I, 137/Beyrouth, Dār Ṣādir, 1955-7, I, 104a, *s. v. Ağnādayni*, où l'expression désigne sans aucun doute Jérusalem. Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension», *art. cit.*, p. 36, pense qu'il n'est pas évident que l'on doive considérer *al-masğd al-aqṣā* dans le vers de 'Umar b. a. Rabī'a, au cas où il serait authentique, comme un sanctuaire sur terre, car il pourrait tout aussi bien avoir établi une analogie dans son serment entre la Ka'ba et Ṭūr (Sīnā), d'une part, et *al-masğid al-aqṣā* (comme demeure de Dieu), d'autre part.

[70] *Art. cit.*, p. 167. Cela est moins certain depuis. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1969 (éd. remaniée; 1932[1]), I/1, p. , p. 32-3, considère que les récits concernant la mosquée al-Aqṣā par 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb sont légendaires. Mais s'appuyant sur les chroniques chrétiennes, et malgré les réserves qu'il émet à leur endroit, il pense qu'il est possible «qu'une structure primitive ait été érigée à l'époque de 'Umar en hommage au texte coranique». On sait combien les récits divergents sur la conquête de Jérusalem baignent dans une atmosphère légendaire; *v.* Heribert Busse, «'Omar's image as the conqueror of Jerusalem», *JSAI*, 8 (1986), p. 149-69. De plus, ce même auteur nous paraît avoir montré de manière concluante que les musulmans se sont contentés, peu après la conquête, de s'aménager un lieu de prière dans l'atrium oriental de l'église du saint sépulcre, sans procéder à des modifications architecturales, la niche du *miḥrāb* ayant été introduite plus tard en Islam; *v.* H. Busse, «Die 'Umar-Moschee im östlichen Atrium der Grabeskirche», *ZDPV*, 109 (1993/1), p. 73-82. *v.* également Amikam Elad, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship*. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leyde, Brill, 1995, p. 29-33.

[71] R. Bell, «Muhammad's Visions», *art. cit.*, p. 101. On sait que Bell a tenté de reconstruire les mécanismes internes des expériences et des objectifs de M. (*v.* réf. à son ouvrage *supra* n. 8); *v.* Andrew Rippin, «Reading the Qur'ān with Richard Bell», *JAOS*, 112/4 (1992), p. 640b [l'ensemble, p. 639-47].

serait destinée à écarter les objections que l'on pouvait lui faire en tant que bénéficiaire d'un signe, et peut-être même à confirmer sa propre foi en la réalité de ce signe; il lui est d'ailleurs ordonné: «Interroge les fils d'Israël» (17,101).

9. A. Guillaume († 1965) proposa une identification inédite d'*al-masǧid al-aqṣā* en s'appuyant sur deux textes d'al-Azraqī et d'al-Wāqidī. Muḥammad fit le petit pèlerinage (*'umra*), suite à sa victoire sur les Hawāzin, en partant du *wādī* al-Ǧi'rāna (al-Ǧi'irrāna)[72], à une quinzaine de kilomètres au nord de La Mecque, à la limite du territoire sacré. Muǧāhid b. Ǧabr déclara à ce sujet que «*al-masǧid al-aqṣā*[73] qui est au-delà du *wadī* sur la rive la plus éloignée est le lieu où le Prophète priait lorsqu'il était à al-Ǧi'rāna»[74]. Selon une autre tradition: «Il quitta al-Ǧi'rāna de nuit (*laylan*) et entra à La Mecque de nuit, fit le petit pèlerinage et sortit de la ville alors qu'il faisait encore noir (*taḥta laylatihi*). Le matin même, il se trouvait à al-Ǧi'rāna, comme s'il y avait passé la nuit». Et le traditionniste Muḥarriš al-Ka'bī[75] d'ajouter: «C'est pourquoi, ce petit pèlerinage n'est pas connu de la plupart des gens»[76]. D'après une autre tradition encore, Muḥammad vint à al-Ǧi'rāna le mardi 8 Ḏū l-Qa'da de l'an 8 et y resta treize jours:

> «Il se mit en état pèlerinal[77] (*aḥrama*) à partir d'*al-masǧid al-aqṣā* qui est en bas du *wādī* sur la rive la plus éloignée. C'était le lieu où le Prophète priait lorsqu'il était à Ǧi'rāna. Quant à cette *masǧid al-adnā* c'est un Qurayšite qui l'a construite..»[78].

[72] Selon Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, II, p. 142a, les spécialistes du *ḥadīṯ* prononcent «al-Ǧi'irrāna», alors que ceux qui maîtrisent bien l'arabe et qui ont des lettres prononcent «al-Ǧi'rāna» On notera que Snouck Hurgronje, *Het Mekaansche Feest*, Leyde, 1880, p. 58-9/*Verspreide Geschriften*, Bonn/Leipzig, 1923, I, p. 41, a mis en doute l'existence de ce petit pèlerinage depuis Ǧir'āna. Selon lui, on le lui attribua par la suite, car on ne pouvait imaginer qu'il n'eût pas profité de l'occasion pour le faire.

[73] C'est intentionnellement que nous ne traduisons pas ici *al-masǧid al-aqṣā*, puis *al-adnā*, afin que le lecteur se fasse sa propre opinion.

[74] Azraqī, *Aḫbār Makka*, éd. Rušdī Ṣāliḥ Milḥas, La Mecque, al-Maṭba'a al-Māǧidiyya, 1352-7/1932-8, II, p. 167 (utilisée par Guillaume)/Beyrouth, Dār al-Ṯaqāfa, 1979³, II, p. 207-8/éd. F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, el-Azrakí's *Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*, Leipzig, 1858, p. 430.

[75] Guillaume donne: Maḥraš al-Kalbī. *leg.* soit Muḥarriš, soit Miḥraš (pour certains: Muḥarris) al-Ka'bī; *v.* Dāraquṭnī, *al-Mu'talif wa l-muḫtalif*, éd. Muwaffaq b. 'A. b. 'Abd al-Qādir, Beyrouth, 1986, IV, p. 2176-7 (où le début de la tradition sur Ǧi'rāna figure), avec les notes de l'éditeur; Ibn Ḥaǧar, *Tabṣīr al-muntabih*, IV, p. 1264, l. 1-2.

[76] *Ibid.*

[77] Nous empruntons cette traduction de *iḥrām* à Sidi Khalil, *Mariage et répudiation*, traduction avec commentaires par E. Fagnan, Alger/Paris, A. Jourdan/P. Geuthner, 1909, p. 29 et n. 5.

[78] Wāqidī, *K. al-Maǵāzī*, éd. Marsden Jones, Londres, OUP, 1966, III, p. 958-9

Il se serait donc agi à l'origine d'un petit pèlerinage effectué *de nuit* à la «*mosquée la plus éloignée*» dans le wādī al-Ǧiʿrāna. Ce serait à cet événement que fait allusion 17,1. Quant à l'expression «dont nous avons béni les alentours», elle pourrait tout aussi bien renvoyer à «la mosquée sacrée». Enfin ce verset serait bien mecquois, comme le disent les commentateurs, mais au sens local, et non au sens chronologique[79]. Par la suite, la légende s'est emparée de l'événement matériel auquel Muḥammad fait allusion en 17,1, pour en faire le voyage *de nuit* à Jérusalem (à la *mosquée la plus éloignée*).

10. Cette interprétation a été réfutée par M. Pleßner[80] et presque en même temps par R. Paret[81]. Pour ce dernier notamment, l'expression «dont nous avons béni les alentours» ne peut que renvoyer à «la mosquée très éloignée», et de rappeler 21,71, «le pays que nous avons béni», c'est-à-dire la Terre sainte, tout comme 7,137 et 34,18[82]. Certes, le récit du voyage nocturne a été embelli de traits légendaires, mais l'authentique voyage nocturne ne fut pas comme Guillaume le prétend: «un événement totalement naturel»[83]. De plus, voir en 17,1 un verset mecquois au sens géographique et non chronologique du terme est absurde[84].

11. Plus récemment J. Wansbrough[85] a repris et développé considérablement les arguments de Bevan[86] sur le caractère anonyme des références

[79] A. Guillaume, *Islam*, éd. revue, 1956[2] (1954[1]), expose cette théorie de façon plus succincte, p. 110 d'une des nombreuses réimpr. de la deuxième éd., Hardmondsworth/New York, etc., Pelican Books, 1981.

[80] Martin Pleßner, «Muḥammeds Clandestine ʿUmra in the Ḏū l-Qaʿda 8 H. and Sūra 17,1», *in Festschrift für Guiseppe Furlani, RSO*, 32 (1957), p. 525-30.

[81] Rudi Paret, «Die «ferne Gebetsstätte» in Sure 17,1», *Der Islam*, 43 (1959), p. 150-2.

[82] *V.* Bell, «Muhammad's Visions», *art. cit.*, p. 100.

[83] Guillaume, *art. cit.*, p. 331: Paret, *art. cit.*, p. 152.

[84] Paret, *art. cit.*, p. 151.

[85] John Wansbrough, *Quranic Studies.*, *op. cit.* (réf. complètes, *supra* n. 11), p. 67-70.*V.* les c. r. de: A. Neuwirth, *in WI*, 234 (1984), p. 539-42; R. Paret, *in Der Islam*, 55/2 (1978), p. 354-6; E. Ullendorff, *in BSOAS*, 40 (1977), p. 609-12; J. van Ess, *in Bibliotheca Orientalis*, 5/6 (1978), p. 349-53; A. Rippin, «Literary Analysis of *Qur'ān*, *Tafsīr* and *Sīra*. The Methodologies of John Wansbrough», *in* Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The Universtity of Arizona Press, 1985, p. 151-63 (notes, p. 227-32). L'apport fondamental de W. a été salué, même si la thèse qui est à la base de son travail a été critiquée, voire rejetée. Malgré son style souvent pénible à lire (van Ess parle de «rasiermesserscharfe Kompliziertheit»), c'est probablement le meilleur traitement des formes (en allemand *Formkritik*) du Coran comparé à la Bible; *v.* A. Rippin, «The Qur'ān as literature: perils pitfalls and prospects», *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, 10 (1983), p. 39, n. 2 (p. 46) [l'ensemble, p. 38-47].

[86] Wansbrough écrit en introduction aux pages qu'il consacre à 17,1, p. 67, *in fine*: «The anonymity of this reference was only conceded by Bevan».

contenues en 17,1. Pour lui, accepter que *'abd*, au verset 17,1, ne puisse désigner que Muḥammad revient à reconnaître une interprétation des données coraniques qui reste à démontrer. Bien loin de s'appliquer de façon non ambiguë à Muḥammad, l'expression *asrā bi-'abdihi laylan* n'est rattachée dans le Coran, sous des formes légérement différentes, qu'au départ de Moïse de l'Égypte (20,77; 26,52; 44,23; *laylan* pouvant être un écho de l'imagerie de Exode 12, 29-34)[87]. L'expression introductive de 17,1, quant à elle:

> «est probablement d'origine cultuelle et n'a qu'un sens général. La destination du voyage (*mina l-masǧidi l-ḥarāmi ilā l-masǧidi l-aqṣā*) est indéterminée et pourrait être une glose. L'identification du *'abd* avec Moïse pourrait être confirmée par les versets suivants (17,2*sqq.*)».

De plus, ce n'est pas par hasard si le *isrā'* (et très souvent aussi le *mi'rāǧ*) est toujours rattaché à 17,1 dans la tradition exégétique, si l'on tient compte de la formulation clairement mosaïque de la prophétologie musulmane.

> «Le ravissement soudain par l'esprit de Dieu d'un lieu à un autre est un motif qui n'est pas rare dans la littérature d'expression prophétique[88], et il se pourrait qu'un exemple d'une semblable intervention divine se trouve à l'origine du langage hymnique imagé de 17,1»[89].

Wansbrough pense:

> «Que le transfert de l'imagerie de ce qui a dû être à l'origine une référence à l'exode mosaïque à l'expression d'un mouvement extatique n'a pu se faire qu'au moyen de l'expression "de la mosquée sacrée à la mosquée la

[87] Il note également une expression proche appliquée à Loth: 11, *Hūd*, 81; 15, *Ḥiǧr*, 65: *fa-asri bi-ahlika bi-qaṭ'in mina l-layli*; cf. 44,23. *V.* également Wansbrough, *op. cit.*, p. 8, *in med.*, avec réf. à Ex 3,10, 16; 4,12: *lekh lekha*; p. 7-8, il montre plus généralement combien le thème de l'exil (Gn 12,1: *lekh lekha*) ou de l'exode a influencé le Coran.

[88] Wansbrough, *op. cit.*, p. 68, avec comme référ.: Élie (1 R 18,12; 2 R 2,11, 16); Ez 2,12; 8,3; 11,1; 43,5; 2 Cor 12,2-4. On ajoutera dans la littérature pseudépigraphique: l'assomption d'Énoch; *v. La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1987, p. 549-52; l'ascension d'Élie, d'Esdras, de Pinekhas, de la Sibylle, de l'âme d'Adam et d'Abraham, *op. cit.*, p. 1853a, index; Jacques Schwartz, «Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique», *in* Freddy Raphaël *et al.*, *L'apocalyptique*, Paris, Paul Geuthner («Études d'Histoire des Religions», 3; Univ. de Strasbourg, Centre de Recherches d'Histoire des religions) (à l'origine communications présentées en 1974), 1977, p. 91-126. On connaît également les récits sur l'ascension d'Alexandre; *v.* le résumé de la communication de François de Polignac, «La légende arabe de l'ascension d'Alexandre et la tradition antique», *JA*, CCLXXIX (1991/3-4), p. 386. *Cf.* les réf. de *GdQ*, I, p. 134, n. 7; 136, n. 1; dans notre trad., *supra* n. 7 et 14.

[89] Wansbrough, *op. cit.*, p. 68.

plus éloignée", laquelle, comme on l'a noté, pourrait être une glose exégétique destinée à inclure à l'intérieur du texte canonique l'épisode de l'ascension qu'on trouve dans l'*evangelium*[90] muḥammadien».

Il écarte la possibilité que l'allusion de 17,60 (*wa mā ǧaʿalnā l-ruʾyā llatī araynāka illā fitnatan li-l-nāsi*) à une vision et celle de 17,93 à une ascension (*aw tarqā fī l-samāʾ*) soient pertinentes pour 17,1, car toutes deux sont polémiques, la seconde n'étant exprimée que sous le mode hypothétique[91], comme en 6,35 et 15,14[92].

Enfin il souligne encore la relation ambivalente entre l'écriture[93] et l'interprétation dans l'identification d'*al-masǧid al-aqṣā* dans les traditions musulmanes concernant les sanctuaires:

> «On est tenté, sinon même obligé, de voir dans ces traditions sur le sanctuaire[94] l'origine du récit sur le *isrāʾ/miʿrāǧ* appliqué à 17,1, tout comme la sourate 105, *al-Fīl*, a servi de prétexte pour une tradition semblable concernant le sanctuaire de La Mecque[95]. Si toutefois, dans les deux cas, l'exégèse n'a pas précédé la révélation, elle n'en apparaît pas moins comme ayant une origine indépendante des versets coraniques qu'elle se propose d'expliquer. Cette même relation ambivalente entre l'écriture et l'interprétation est à l'origine[96] d'une grande partie du contenu de l'*evangelium* muḥammadien»[97].

12. Au terme d'une étude exhaustive et soignée, dans laquelle les différents récits de la tradition musulmane sont considérés chronologiquement, H. Busse[98] parvient aux conclusions suivantes:

[90] L'expression *evangelium* muḥammadien chez Wansbrough a le sens d'une *Vita Prophetæ* (l'expression latine suggère la connotation imaginaire de beaucoup de récits de quoi elle est constituée) qui a donné un portrait du Prophète né progressivement des besoins de la communauté; *v.* Wansbrough, *op. cit.*, p. 56*sqq.*

[91] *Cf. GdQ*, I, p. 134, et notre trad. *supra* §1.

[92] Wansbrough, *op. cit.*, p. 68-9.

[93] Chez Wansbrough: *scripture*, sans majuscule.

[94] Sur les traditions concernant les sanctuaires, *v.* J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu.* Content and composition of the Islamic salvation history, Oxford, OUP («London Oriental Series», 34), 1978, p. 83-5.

[95] *V.* Ibn Hišām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 29-41/éd. al-Saqqā, I, p. 41-63/A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 21-30; Harris Birkeland, *The Lord guideth.* Studies on Primitive Islam, Oslo, *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo.* II. Hist.-Fil. Klasse, 1956/2, p. 100-1; Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, *op. cit.*, p. 42.

[96] «... *holds for much of the content of...*», m. à m. «contient...».

[97] Wansbrough, *Quranic Studies*, *op. cit.*, p. 69.

[98] H. Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension», *art. cit.*,, p. 1-40, art. déjà mentionné *supra* n. 14 (avec réf.) et 69. Cette étude est exemplaire, dans la mesure où l'A. essaie de tenir compte de la chronologie des traditions, ce qui n'est pas le cas du travail rudimentaire d'Étienne Renaud, «Le récit du *miʿrāj*: une version arabe de l'ascension du Prophète dans le *Tafsīr* de Tabarī», *in* C. Kappler *et al.*, *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 267-90.

«[p. 37] 1) L'histoire du *isrā'* dans en 17,1 est la relation de l'une des expériences[99] au cours desquelles Muḥammad a eu la vision qu'il était transporté au ciel. Les termes *isrā'* et *mi'rāǧ* signifiaient essentiellement la même chose, *i. e.* un voyage céleste.
2) La destination du voyage de Muḥammad était *bayt al-maqdis*[100], *al-masǧid al-aqṣā* ou *al-bayt al-ma'mūr*[101], trois appellations différentes pour une demeure, celle de Dieu dans le ciel supérieur, le correspondant de la Ka'ba sur terre. Au début, les trois noms représentent trois versions différentes de l'histoire. Dans une deuxième étape, *bayt al-maqdis* équivaut à *al-masǧid al-aqṣā* de 17,1. A un troisième et dernier stade, *bayt al-maqdis/al-masǧid al-aqṣā* est situé à Jérusalem. C'est alors que *al-bayt al-ma'mūr* est réservé pour la demeure de Dieu dans le ciel, et la voie est ouverte pour faire la distinction entre le voyage céleste à Jérusalem (*isrā'*) et l'ascension dans les cieux (*mi'rāǧ*).
3) La version la plus ancienne de l'histoire pourrait être celle selon laquelle Muḥammad eut sa vision lorsqu'il était chez lui[102] ou chez Umm Hāni'[103]. En 17,1, cette histoire a été corrigée à la lumière d'une réflexion sur le fait qu'un voyage céleste devait avoir son point de départ dans un sanctuaire sur terre, le sanctuaire céleste correspondant à la Ka'ba (*al-masǧid al-ḥarām*). Les commentateurs musulmans se sont donnés beaucoup de peine pour harmoniser la version plus ancienne avec celle du Coran, établissant que *al-masǧid al-ḥarām* signifiait le *ḥaram* de La Mecque. D'autres ont identifié *al-masǧid al-ḥarām* avec le *ḥiǧr/ḥaṭīm*[104] de la Ka'ba[105] parce qu'il n'est pas recouvert d'un toit.
4) Après le transfert du point de départ au sanctuaire de La Mecque, la voie était ouverte pour que celui de Jérusalem entrât en compétition avec ce dernier. Cela se produisit quand la première phase de la construction du Ḥaram al-šarīf de [p. 38] Jérusalem eut touché à sa fin, c'est-à-dire après 96/715 de l'ère chrétienne, l'année de la mort d'al-Walīd[106]. Si le Ḥaram

[99] Pour d'autres visions, *v.* Busse, *art. cit.*, p. 5.
[100] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 25-31.
[101] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 10, 25-6.
[102] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 7-8.
[103] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 11. Umm Hāni', une fille d'Abū Ṭālib et par conséquent la cousine de Muḥammad.
[104] A l'origine, la Ka'ba était un enclos à l'air libre, incluant la section appelée *ḥiǧr*, située face à la Ka'ba elle-même. L'aire du *ḥiǧr* est souvent appelée *ḥaṭīm* par les sources musulmanes. De nos jours, ces deux termes sont appliqués à un enclos semi-circulaire face au mur nord-nouest de la Ka'ba, mais il aurait à l'origine désigné l'aire face à la devanture de la Ka'ba; *v.* Uri Rubin, «The Ka'ba. Aspects of its ritual functions and position in pre-Islamic and early Islamic times», *JSAI*, 8 (1986), p. 104-118 [l'ensemble, p. 97-131].
[105] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 10-11, 14-15.
[106] P. 34-35, Busse remarque que les commentateurs se soucient comme d'une guigne du fait que le Temple n'existait plus à l'époque de M., et que ce qu'ils ont en vue ce sont les constructions du Ḥaram al-šarīf faites à l'époque des califes omeyyades 'Abd al-Malik et al-Walīd. *V.* H. Busse, «Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account

al-šarīf avait été rattaché au *isrā'* et au *mi'rāǧ* avant cette date, cela eût été mentionné dans les inscriptions du Dôme du Rocher. La première mention de 17,1 dans la mosquée al-Aqṣā[107] ne se trouve qu'au XIème siècle de l'ère chrétienne»[108].

Les six autres conclusions que tire Busse de son étude sont également intéressantes, mais elles concernent moins le sujet qui nous occupe ici immédiatement.

13. Dans une étude toute récente sur 17,1, A. Neuwirth[109] s'est assignée pour but de «contrarier à nouveau un peu la relativisation du Coran en tant que source authentique de l'évolution du Muḥammad historique»[110]. Pour ce faire, laissant de côté, autant que faire se peut, les discussions exégétiques construites sur «un large spectre d'idées religieuses hétérogènes», elle se propose de réaborder la question de la «première

of their interrelation in Islamic times», *in* Moshe Sharon (ed.), *The Holy Land in History and Thought.* [*International Conference on the Relations between the Holy Land and the World outside it*, Johannesburg, 1986], Leyde, Brill, 1988, p. 242 [l'ensemble, p. 236-46], qui résume les trois étapes de l'occupation musulmane du mont du Temple, l'identification du Rocher avec la destination du voyage nocturne de M. s'étant problablement opérée entre 96/715 et la fin du régime omeyyade.

[107] *V.* Busse, *art. cit.*, p. 35-6

[108] Busse, *art. cit.*, p. 37-8. P. 4-5, on trouvera la liste des principales traditions qu'il a analysées dans la suite de son article.

[109] A. Neuwirth, «Erste Qibla – Fernstes Masǧid? Jerusalem im Horizont des historischen Muḥammad», *in* Ferdinand Hahn *et al.* (hrsg. von), *Zion – Ort der Begegnung*, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Bodenheim, Hanstein Verlag («Bonner Biblische Beiträge», Bd. 90), 1993, p. 227-70. Nous remercions Madame le Professeur Angelika Neuwirth, directrice du Orient-Institut der DMG de Beyrouth, de nous avoir remis un tiré-à-part de sa contribution, lors du 26ème Congrès des orientalistes allemands (XXVI. Deutscher Orientalistentag) qui correspondait au 150ème anniversaire de la fondation de la DMG, Leipzig, 25-29 sept. 1995.

[110] Neuwirth, *art. cit.*, p. 269. *Cf.* Id., «Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?», *in* Wolfgang Zwickel, *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag, Fribourg/Gœttingue, Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht («Orbis Biblicus et Orientalis», 123), p. 83-108. On reconnaîtra là *secundum quid* l'orientation, entre autres, de R. Paret: «Le Coran est de loin la source la plus fidèle...». Toutefois il remarque qu'il est difficile à exploiter historiquement parce qu'il est essentiellement orienté vers l'édification, et l'éducation juridique et éthique. *V.* Rudi Paret, «Die Lücke in der Überlieferung über den Islam», *in* Fritz Meier (hrsg. von), *Westöstliche Abhandlungen.* Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1954, p. 150 [p. 147-53]; Id., «Der Koran als Geschichtsquelle», *Der Islam*, 37 (1961), p. 24-42. Mais contrairement à A. Neuwirth, il ne s'est guère occupé de la composition et du style du Coran, bien qu'il appelât de ses vœux «une étude approfondie et systématique de la composition interne des différentes sourates» (travail réalisé depuis par A. Neuwirth sur les sourates mecquoises); R. Paret, *Grenzen der Koranforschung*, Stuttgart, W. Kohlhammer («BOS», 27), 1950, p. 13-14.

qibla» à partir d'une perspective à laquelle on a peu prêté attention, c'est-à-dire la documentation que fournit le Coran lui-même[111].

Étant donné que 17,1 est relié dans la tradition musulmane à Jérusalem, la première question qui se pose ici est celle de la direction de la prière, dans la mesure où l'un des titres d'honneur de cette cité en islam est «la première direction de la prière» (*ūlā l-qiblatayn*).

U. Rubin[112], s'appuyant sur plusieurs traditions par lui analysées déclare: «En tout cas, il est clair que la façade de la Kaʿba était sa (*i. e.* Muḥammad) première *qibla*», ce qui semble aller à l'encontre de la tradition musulmane dominante pour laquelle Jérusalem fut la première *qibla*. De plus, selon d'autres traditions, Muḥammad commença à prier en direction de Jérusalem immédiatement après l'hégire, ce que l'on peut comprendre comme un compromis à l'endroit des juifs; selon d'autres, avant l'hégire (*v. g.* dix-huit mois avant), ou en même temps que la sourate 17. D'autres encore soutiennent qu'il pria en direction de Jérusalem dès la première révélation[113]. Pour Rubin:

> «Cette dernière opinion paraît être dérivée de la volonté de supprimer le fait qu'à un certain stade Muḥammad abandonna sa *qibla* originelle (la Kaʿba) pour Jérusalem. En fait, la plupart des traditions décrivant sa prière en direction de Jérusalem, alors qu'il était à La Mecque, soutiennent qu'il avait coutume de se tenir en face du mur sud-est de la Kaʿba, de sorte que cette dernière fût entre lui et Jérusalem»[114].

[111] Neuwirth, *art. cit.*, p. 229. c'est dire, d'entrée de jeu, qu'on s'inscrit dans un cadre d'idées différentes de celles de Wansbrough, mais aussi des travaux dont la base est l'analyse des traditions exégétiques ou des traditions prophétiques ou musulmanes en général (ce que N. appelle, p. 230, «l'école de la recherche sur la *ǧāhiliyya*» ou de la recherche sur le *ḥadīṯ*, *i. e.* M.J. Kister et ses disciples, U. Rubin, M. Lecker, A. Elad, etc.) *Cf.* Neuwirth, «Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Enstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Enstehung eines islamischen Kultus» [«De la récitation (*qur'ān*) au canon, en passant par la liturgie. De la genèse et de la décomposition de la composition des sourates au cours de la genèse d'un culte musulman»], *Internationales Symposion «Der Koran als Text»*, Orientalisches Seminar, Universität Bonn, 17-21 nov. 1993: *in* S. Wild (Hrsg.), *The Qur'ān as Text*, Leyde, Brill, 1996, p. 69-105.

[112] Rubin, «The Kaʿba», *art. cit.*, p. 108. Nous ne pouvons pas développer ici les analyses de Rubin qui ne sont pas conduites à la légère, on voudra bien s'y reporter.

[113] Rubin, *art. cit.*, p. 103, n. 29.

[114] Rubin, *ibid.*; pour un résumé des théories à ce sujet, *v.* Arent Jan Wensinck, «Ḳibla», *EI*, V, p. 84b (p. 84-85), repris tel quel de *EI*[1] (repris auparavant dans *SEI*, p. 260-1), sans modification (on sait que Wensinck est mort en 1939): il tient pour vraisemblable la *qibla* de Jérusalem à La Mecque, et il qualifie de compromis la tradition selon laquelle «Muḥammad s'arrangeait à La Mecque pour avoir devant lui, en ligne droite, la Kaʿba et Jérusalem».

Pour A. Neuwirth, la question de la *qibla* ne peut être résolue en s'appuyant uniquement sur les traditions (*i. e.* les matériaux analysés par Rubin, issus du *ḥadīṯ* et de traditions musulmanes), mais il faut également revenir au texte même du Coran. Or 2, *Baqara*, 143-45, où il est question de l'abrogation de la direction antérieure de la prière, contient l'expression «où que vous soyez» (v. 144)[115]: le changement se produit dans une situation «d'exil», de «diaspora«, loin du sanctuaire de La Mecque: «La Kaʿba peut maintenant de façon significative prendre la place de Jérusalem [en tant que direction de la prière], parce que la communauté est désormais en situation d'exil»[116], et qu'entretemps le sanctuaire de la Kaʿba est devenu le centre du culte, avec l'idée de la restauration du culte abrahamique. A. Neuwirth souligne également la place de Jérusalem comme l'un des lieux de l'histoire du salut dans les sourates mecquoises[117].

Quant à 17,1, il apparaît comme le seul lieu où Muḥammad soit mis en relation avec Jérusalem[118]; même si l'expression: «le sanctuaire le plus éloigné», est un hapax dans le Coran, la phrase: «dont nous avons béni les alentours», renvoie à la Palestine[119].

Pour ce qui est de la place de 17,1 dans la sourate, A. Neuwirth est moins frappée par l'introduction hymnique de cette dernière (*subḥāna*...), qui n'est pas rare avant des passages narratifs, que par la clausule[120]

[115] Ce verset sert aussi, avec d'autres, pour donner une interprétation à certains passages du Coran où il est dit que M. était «dans l'errance» (*ḍāll*) avant la révélation (*v. g.* 93,16); *v.* Uri Rubin, *The Eye of the beholder*. The Life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A Textual analysis, Princeton, The Darwin Press, 1995, p. 93.

[116] Neuwirth, *art. cit.*, p. 236-7, plus généralement, p. 234-38. Elle fait également un rapprochement avec 1 R 8, 33-53, avec la répétition: «s'il prie vers le Seigneur en direction de la ville que tu as choisie et de la Maison que j'ai bâtie pour ton nom», «s'ils prient vers toi en direction de leur pays», etc. *Cf.* 2 Ch 6,34; Dn 6,11.

[117] Neuwirth, *art. cit.*, p. 239-40, surtout dans la deuxième période mecquoise: 19,16; 3,37,39; 34,13; 38,21; 17.

[118] Neuwirth, *art. cit.*, p. 240-57.

[119] Neuwirth, *art. cit.*, p. 239, n. 25: 21,71, 81; 34,28 (période mecquoise); 7,137 (période médinoise); p. 242. *Cf.* auparavant R. Paret, «Die «fernste Gebetsstätte»», *art. cit.*, p. 152: 21,71; 7,137

[120] Dans son ouvrage, *Zur Komposition*, A. Neuwirth a procédé à une analyse côlométrique des sourates mecquoises. La notion de clausule y joue un rôle fondamental. Il faut savoir que les côlons finaux se distinguent presque toujours des autres côlons du verset par une structure formelle déterminée et aussi par un certain contenu sémantique. Dans la mesure où ces côlons finaux s'approchent de formules déterminées et ont alors un caractère clairement final, on les appelle des «clausules»; *v.* Neuwirth, *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 156-70; Id., «Zur Struktur der *Yūsuf*-Sure», *in* W. Diem und S. Wild (hrsg. von), *Studien aus Arabistik und Semitistik*, Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1980, p. 148.

innahu huwa l-samīʿu l-baṣīr[121], laquelle appartient plutôt aux périodes tardives des révélations et surtout à la période médinoise. De plus, *āyātinā*, accentué sur l'antépénultième[122], est singulier dans le Coran.

Si nous nous reportons à 53, *Nağm*, 18 qui expose un événement comparable: «Il a vu les plus grands signes de son Seigneur» (*laqad ra'ā min āyāti rabbihi l-kubrā*), nous y trouvons une rime qui eût été possible, et la clausule de notre verset eût pu être: *li-nuriyahu min āyātinā* (*l-kubrā*); de la sorte, nous eussions eu un «quatrain», ou un groupe de quatre vers, avec *asrā*, *aqṣā*, *hawalah*, *kubrā*, qui, de plus s'accorderait de par sa rime avec le verset suivant[123]. Il résulte de cette analyse que le verset 1:

> «devrait avoir vu le jour, sinon certainement avant, du moins indépendamment, et avoir reçu la place qu'il occupe en même temps que la composition finale de la sourate 17»[124].

Mais ce qui est plus nouveau encore dans la thèse de Madame Neuwirth, c'est que:

> «l'argumentation du reste de la sourate se réfère également à ce qui est indiqué au verset 1. Bien plus, elle constitue, dirons-nous, quitte à exagérer un peu, dans de larges sections, un commentaire de 17,1»[125].

Tout d'abord, 17,2-111 fournit une documention du débat entre Muḥammad et les Mecquois sur les signes d'authentification (*āyāt*). Bien plus:

> «la sourate présuppose en plusieurs endroits que la problématique de l'expérience du *isrā'* chez Muḥammad a déjà été établie. Il semble même que l'on doive supposer que cette expérience a trouvé de manière particulièrement expressive en 17,1a-d sa formulation officielle»[126].

[121] On se serait davantage attendu à avoir comme clausule: *wa kāna ... baṣīrā*; *v.* Neuwirth, *Zur Komposition*, p. 101.

[122] Pour les rimes accentuées sur l'antépénultième, *v.* Neuwirth, *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 85-90.

[123] Neuwirth, *art. cit.*, p. 244-5.

[124] Neuwirth, *art. cit.*, p. 245. Elle donne ensuite un aperçu de l'interprétation de 17,1 dans la tradition musulmane, p. 246-51. Pour le plan des trois parties de la sourate, *v.* p. 243; *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 266-7.

[125] Neuwirth, *art. cit.*, p. 252. Elle insiste également sur le fait que la sourate présente une composition bien pensée, malgré les nombreux topoï qu'elle renferme et qui apparaissent souvent par mode allusif. Mais: «l'ensemble offre une élaboration du thème fréquent dans le Coran d'une communication de Dieu par lui-même (*Selbstmitteilung*) par l'intermédiaire du Prophète, mais de plus ici accentué par la question des "signes" (*āyāt*) à lui accordés, et, fait unique dans le Coran, avec le parallélisme de deux figures prophétiques, Moïse et Muḥammad, qui interviennent alternativement, à l'exclusion des autres prophètes qui y sont habituellement associés», *ibid.*

[126] Neuwirth, *art. cit.*, p. 252.

La première partie de la sourate (17,2-21), après l'introduction (17,1), contient plusieurs réminiscences de ce dernier verset. Le verset 2 a une mention spéciale de Moïse qui est introduite par association avec l'idée de l'Exode qui figure au verset 1[127]. Le verset 7 (*al-masǧid*)[128] indique le destin funeste subi par ce lieu dont il est dit au verset 1: «dont nous avons béni les alentours», le tout étant annoncé dans le «livre» (v. 4) de la prédestination. La deuxième partie (17,22-81) revient à plusieurs reprises sur les «signes» (17,59) et sur le «livre» (17,71), mais aussi sur «la vision que nous t'avons faite» (17,60). La troisième partie ne comporte pas moins de marques quasi exégétiques du verset 1[129].

Cette sourate commence, tout comme 53, *Naǧm*, avec une expérience spirituelle de Muḥammad. Le «signe» à lui révélé est en relation avec le rituel de la prière, et c'est ce dont rend compte la destination de son ravissement (enlèvement, *Entrückung*), le Temple de Salomon, qui était le pivôt de l'orientation monothéiste de la prière dans l'environnement religieux à son époque. Tout comme la sourate 53, la sourate 17 s'achève par un renvoi à la prière. Moïse a eu l'expérience du Buisson ardent, Muḥammad, celle du ravissement. Il a été distingué par un enlèvement nocturne, un «exode», expérimenté dans la prière[130], vers le centre où les prières des orants monothéistes se rassemblent pour monter vers Dieu[131].

[127] Neuwirth, *art. cit.*, p. 253. En effet pour N., *asrā* doit être compris comme «sortie» («exode») (*Auszug*), ce verbe est relié ailleurs au *'abd* qu'est Moïse: 20,77; 26,52; 44,23; mais aussi à Loth: 15,65; 11,81 (période mecquoise). Par association au moins, le moment de la sortie/exode (*Auszug*) nécessaire figure aussi en 17,1. La sourate revient à plusieurs reprises sur le motif de la sortie forcée: 17,76, 103, et une autre fois encore sur une sortie (*Ausgang*) à la connotation positive: 17,80; *v.* p. 241, n. 29. Les exégètes ou philologues les plus anciens comme al-Ḫalīl b. Aḥmad (m. 170/768), mentionnent 17,1: *(al-surā: sayru l-layli wa) kullu šay'in ṭaraqa laylan fa-huwa sārin. Wa sarā yasrī suran wa saryan.* <...> *Sarā wa asrā luġatāni; wa quri'a*: *«sarā bi-'abdihi laylan»* (17,1). *(Wa asrā fulānun fulānan, lā yuqālu ġayruhu). Wa sarā bihi wa asrā bihi sawā'un*; *v.* Mohammad-Naumann Khan, *Die exegetischen Teile des Kitāb al-'Ayn.* Zur ältesten philologischen Koranexegese, Berlin, Klaus Schwarz Verlag («Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken», Bd. 7), 1994, p. 195.

[128] Sur 17,2-8, *v.* H. Busse, «The destruction of the Temple and its reconstruction in the light of Muslim exegesis of surah 17: 2-8», communication présentée au *Fifth International Colloquium on: From Jāhiliyya to Islam* (Aspects of social, cultural and religious history in the period of transition), Jérusalem, Université Hébraïque, 1-6 juillet 1990 (30 p. ronéotées), à paraître dans *JSAI*.

[129] Pour l'ensemble des trois parties, p. 253-8.

[130] A. Neuwirth, p. 259, semble voir dans le «voyage nocturne» une expérience spirituelle faite par M. durant l'une de ses vigiles (*cf.* 73, *Mudaṯṯir*).

[131] Neuwirth, *art. cit.*, p. 258-9.

Enfin, pour ce qui est de l'arrière-plan historique proprement dit, cet événement s'inscrit dans la polémique des sourates mecquoises de la première et de la deuxième période, dont elle constitue l'apogée[132].

14. Au terme de cette enquête, il appert que les méthodes d'approche de 17,1 correspondent à celles qui sont appliquées en général dans les recherches coraniques. Les uns se réfèrent à la fois au Coran comme texte et à la tradition musulmane; les autres surtout à la tradition musulmane; les autres enfin surtout au Coran comme texte.

La première approche a été inaugurée par Th. Nöldeke (/Fr. Schwally), à la suite de G. Weil; elle a abouti aux résultats que nous avons résumés plus haut[133]. Même si B. Schrieke[134], J. Horovitz[135], et dans une moindre mesure A. A. Bevan[136], ont continué à tirer leurs informations du Coran en tant que tel, on constate que l'accent a été davantage mis par eux sur l'analyse critique de la tradition musulmane.

Par la suite, plusieurs auteurs sont venus (H. Busse[137], U. Rubin[138]), qui ont confirmé cette tendance à privilégier la critique des traditions sur l'analyse textuelle du Coran. Leur travaux ont contribué à mettre en valeur l'importance de Jérusalem pour les débats intra-religieux à l'époque de Muḥammad et au début de l'Islam.

J. Wansbrough est revenu, en quelque sorte, au texte même du Coran, et il a été le premier à souligner explicitement la référence au thème de l'Exode en 17,1[139], ce qui correspond tout à fait à son insistance sur le fait que la prophétologie musulmane a une formulation mosaïque. Dès lors, pour lui, ce qui n'était à l'origine qu'une référence à l'Exode a été transféré à l'expression d'un mouvement extatique par l'intermédiaire de ce qui pourrait être une glose exégétique (*i. e.* «du sanctuaire sacré au sanctuaire le plus éloigné»). Cela est dans la ligne de sa thèse

[132] Neuwirth, *art. cit.*, p. 259-63. L'ensemble se termine par une évaluation dans la recherche occidentale (en fait, essentiellement de l'art. de J. Horovitz) sur le *isrā'/mi'rāǧ* à la lumière de ses propres découvertes, p. 265-70.

[133] *V. supra* §4.

[134] *V. supra* §6.

[135] *V. supra* §7.

[136] *V. supra* §5: rappelons qu'il a souligné l'aspect anonyme des références contenues dans 17,1 et le caractère conjecturel de l'identification du *'abd* avec M.

[137] *V. supra* §12.

[138] *V. supra in* §13; 2ème alinéa.

[139] Toutefois, comme nous l'avons vu, et ainsi que le remarque Wansbrough, Bevan déjà avait remarqué que le verbe *asrā* était appliqué à Moïse; *v. supra* §5. Mais avant lui, Nöldeke/Schwally avait mentionné 44,23 dans le même sens; *v. supra* §3 *in fine*. Pour la réf. à Moïse chez Bell, *v. supra* §8.

selon laquelle le corpus que nous appelons aujourd'hui Coran ne saurait remonter dans sa totalité ni à Muḥammad ni même à la génération après lui, mais aurait reçu sa forme canonique, à l'instar des évangiles, au bout d'une centaine d'années par l'entremise de différents rédacteurs anonymes[140].

Quant à A. Neuwirth, sans faire fi des acquis antérieurs de la recherche, notamment ceux de Wansbrough sur le thème de l'Exode présent en 17,1, elle a tenté d'honorer le Coran comme texte et comme source d'informations sur le Mahomet de l'histoire. Bien loin que ce verset ne lui apparaisse comme détaché du reste de la sourate, cette dernière lui semble en constituer quasiment le commentaire.

Claude GILLIOT
Université de Provence
Aix en Provence

[140] *V. supra* n. 85.

LE *MI'RĀĞ* ET LA VISION DE DIEU DANS LES PREMIÈRES SPÉCULATIONS THÉOLOGIQUES EN ISLAM

Josef VAN ESS

I.

Une religion change d'aspect si ceux qui y adhèrent exaltent la figure de son fondateur. Pour l'Islam, le phénomène a été décrit, de façon exemplaire, par Tor Andrae dans sa thèse (Habilitationsschrift) de 1917: *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, livre qui n'a encore rien perdu de sa valeur. Néanmoins, l'exemple classique, à cet égard, reste sans aucun doute le Christianisme. Les grands conciles des quatrième et cinquième siècles de notre ère scellèrent, dans ce sens, le développement spirituel et dogmatique, à tel point que la capacité de dialogue avec les autres religions «abrahamiques» en devint quasiment nulle. Comparé à cette rigidité, l'Islam s'est arrêté à mi-chemin; il n'a jamais fait de l'exaltation de son fondateur un article de foi, n'en ressentant effectivement pas le besoin. Dans le Christianisme, l'exaltation du Jésus humain s'offrait comme contre-poids de l'échec terrestre de celui-ci, alors que Muḥammad, grâce à son succès politique, laissa un héritage qui, en tant que tel, ne pouvait guère manquer de répandre la splendeur nécessaire. Par conséquent, toute la *Urgemeinde* devint objet d'exaltation: outre le Prophète, ses successeurs parmi la génération des *ṣaḥāba*, les *ḫulafā' al-rāšidūn*. Le Prophète lui-même avait d'ailleurs constamment souligné son rôle subordonné à la révélation. Il se percevait comme instrument et porte-parole de Dieu, un avertisseur rappelant aux hommes un message au fond ancien et inchangé. Certes sa figure fut mythifiée, mais le fait que le Coran en disait le contraire contribuait toujours à retarder un développement dans ce sens. Ce qui en résulta fut un processus permanent de réflexion, processus qui, dans le Christianisme, ne fut jamais entrepris de manière pareille, même lors d'un tournant aussi radical que la Réforme.

Avant les conciles, la pensée chrétienne était plus proche de ce qu'avancera plus tard l'Islam. Selon l'Evangile de St Jean (17.3-5), juste avant son arrestation et au cours de sa «prière sacerdotale» par laquelle

il termine ses discours après la Cène, Jésus dit: «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût». Il est vrai que même ces phrases contiennent en germe bon nombre de spéculations théologiques qui auraient probablement parues étranges au Jésus humain; mais un musulman des premiers siècles de l'hégire pouvait plus ou moins accepter la tendance ou la perspective qui se dégagent de ce discours[1]. Certes il n'aurait pas toléré que Dieu fût appelé «Père», mais le fait que celui-ci soit dit «le seul vrai Dieu» constituait pour lui aussi un axiome fondamental (*al-tawḥīd*). Et lorsque Jésus se présente comme «l'envoyé» de Dieu, il utilise justement le titre honorifique que portera plus tard Muḥammad (*rasūl Allāh*). Reconnaître ces deux choses à la fois, à savoir l'unicité de Dieu et le fait que le fondateur de la religion est le messager de ce Dieu unique, constitue pour St Jean[1a] «la vie éternelle» et pour un musulman la *šahāda*.

De plus, Muḥammad soulignait, lui aussi, qu'il avait «achevé l'œuvre» qui lui était «donnée à faire»: «Aujourd'hui j'ai parachevé votre religion» (le Coran 5/3; phrase habituellement associée au pèlerinage d'adieu du Prophète effectué peu de temps avant sa mort[2]). Quant à la «glorification» de Muḥammad, on s'imaginait qu'elle se réalisera lorsque, pendant le Jugement Dernier, il sera installé au *maqām maḥmūd* («la place digne de louanges» du Coran 17/79), à savoir le Trône de Dieu[3], assis «à droite» de Dieu, comme l'aurait dit un chrétien[4], afin d'intercéder en

[1] Pourvu naturellement que l'on substitue «Muḥammad» à «Jésus-Christ». Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici; nous ne parlerons pas de personnes mais des perceptions qu'on en avait. «Jésus-Christ» n'est d'ailleurs ici qu'une sorte de glose; Jésus ne peut pas parler de lui-même, surtout dans une prière, à la troisième personne et avec un titre pareil (cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, 5e éd. Freiburg, 1986 [1ère éd. 1975], pp. 195 ss.).

[1a] C'est-à-dire pour la communauté chrétienne qui se cache derrière ce nom.

[2] Ṭabarī, *Tafsīr*, [3]ed. Maḥmūd et Aḥmad Muḥ. Šākir, Le Caire 1374/1954 ss., t. IX, p. 517, ll. ult. ss.; Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorans*, [2]Leipzig 1938, t. I, p. 228. Pour la problématique cf. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart 1971), p. 114.

[3] Blachère traduit *maqām* par «séjour»; mais il est influencé par l'exégèse postérieure qui tend à métaphoriser la signification concrète.

[4] Cf. Ps. 110 v. 1 qui est repris dans le *sedet ad dexteram patris* du Credo. Le sujet a récemment été traité par M. Hengel, *«Setze dich zu meiner Rechten!» Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1*; dans: M. Philonenko (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, pp. 108 ss.

faveur de tous les membres de sa communauté, les bons aussi bien que les méchants[5]. Même la conviction selon laquelle cette glorification de l'Envoyé n'est que l'occasion pour lui de retrouver la gloire qu'il possédait déjà «avant que le monde fût», idée qui constituait chez St Jean un pas théologique nouveau[6], ne présentait rien de surprenant pour l'Islam des premiers siècles. Qatāda b. Diʿāma, disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī, parle déjà de la préexistence de Muḥammad[7]. Moins de deux siècles plus tard, cette notion atteindra son premier apogée, dans la même ville de Baṣra, grâce à la théologie mystique de Sahl al-Tustarī[8].

Le thème de l'ascension appartient au même contexte. Avec son *miʿrāğ*, Muḥammad manifeste sa glorification en faisant sienne encore une fois l'image faite de Jésus. Mais là, le parallèle ne sera jamais explicitement mentionné en Islam. La perspective était modifiée. La résurrection du Christ n'avait pas sa place dans le Coran. Pour la révélation coranique — et pour l'imaginaire islamique jusqu'à nos jours — les prophètent triomphent sur la terre, dès leur vivant. Jésus ne mourut pas sur la croix; il fut «élevé» (*rufiʿa*), vivant, dans une assomption (Coran 3/55). Muḥammad, quant à lui, «monta» (*ʿarağa*), comme sur une échelle (*miʿrāğ*), ou fut «monté» (*ʿuriğa bihi*) et il rentra de son voyage. Il était tenu à achever son œuvre; l'ascension marque son initiation et non la fin de sa mission. C'est pourquoi on ne manquera pas d'associer parfois cet événement avec celui de «l'ouverture de la poitrine», autre symbole de sa vocation, suggéré par une expression coranique (Coran 94/1)[9]. Des comparaisons étaient certes faites avec d'autres prophètes, mais on se gardait d'y inclure Jésus. À sa place étaient mentionnés Abraham et Moïse (donc, d'une certaine façon, le Judaïsme au lieu du Christianisme): Abraham était «l'ami» de Dieu (*ḫalīl Allāh*); Moïse était le *kalīm Allāh*, celui à qui Dieu parla, seul à seul, «face à

[5] Pour plus de détails cf. ma *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (dorénavant TG), Berlin 1991 ss., t. II, p. 642 s.; aussi I. Goldziher, *Die Richtungen der Koranauslegung*. Leyde 1920, p. 101 s.

[6] Les apôtres ignorent cette donnée théologique; elle n'apparaît que dans la communauté des chrétiens johanniques (cf. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?*, Munich-Zurich, 1990, p. 486).

[7] TG II 141, après Rubin dans: IOS 5/1975, p. 69 s.

[8] Cf. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin 1980, surtout pp. 147 ss.

[9] Cf. A.A. Bevan, *Mohammed's Ascension to Heaven*, dans: Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte, Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag, ed. K. Marti (Giessen 1914), pp. 51 ss.; H. Birkeland, *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*, Oslo 1955. Pour la problématique voir Paret, *Kommentar*, pp. 513 s.

face» comme dit le Deutéronome (34.10). Muḥammad, quant à lui, a non seulement entendu parler Dieu mais il L'a aussi vu, lors d'une rencontre directe, pendant son ascension[10]. Avec cette gradation tripartite, l'accent était mis sur un point qui n'avait joué aucun rôle dans l'ascension de Jésus: la vision de Dieu. Jésus s'était «unifié» avec son Père; la vision y était comprise. Muḥammad, lui, ne rencontra Dieu que temporairement, tout comme Moïse. La vision constituait donc l'apogée de sa glorification. Ce fut justement ce point qui suscita des hésitations; dès lors, le problème capital qui se posait était celui de l'anthropomorphisme.

II.

La discordance se manifeste dès le texte coranique. La sourate *al-naǧm*, la 53ème, commence avec le récit de deux visions qu'eut Muḥammad à la Mecque, évidemment au début de sa carrière prophétique (versets 5 à 12 et 13 à 18)[11]. L'objet des visions n'est pas mentionné explicitement mais une référence postérieure (Coran 81/23), faisant allusion au verset 53/14, fournit la précision nécessaire: la personne vue était «un vénérable messager» (*rasūl karīm*, cf. 81/19), donc apparemment un ange, l'ange Gabriel selon l'opinion commune[12]. Or, le passage 53/13-18, concernant la seconde vision, est fréquemment incorporé dans les hadîth-s décrivant le *mi'rāǧ*. Même les textes avares en détails ne manquent pas de faire allusion au «jujubier du point extrême» (*sidrat al-muntahā*) du 53/14 qui sert d'indice au Royaume de Dieu, au septième Ciel ou au Paradis. Cette incorporation ne se comprend que si l'on

[10] L'idée est attribuée à Ibn 'Abbās (cf. Ibn Ḫuzayma, *K. al-Tawḥīd* [Le Caire 1354/1935], p. 130, l. 1; Qušayrī, *K. al-Mi'rāǧ*, ed. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir [Le Caire 1384/1964], p. 94, l. 4 s.; Ibn Manda, *K. al-Īmān*, ed. 'Alī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Faqīhī, 1-2 [Beyrouth 1406/1985], p. 761, l. 8 ss.).

[11] Pour simplifier la lecture des observations qui vont suivre je reproduis ici les phrases décisives. Pour la première vision: 5 *'allamahu šadīdu l-quwā* 6 *ḏū mirratin fa-stawā* 7 *wa-huwa bil-ufuqi l-a'lā* 8 *ṯumma danā fa-tadallā* 9 *fa-kāna qāba qawsayni aw adnā* 10 *fa-awḥā ilā 'abdihi mā awḥā* – et pour la deuxième: 13 *wa-laqad ra'āhu nazlatan uḫrā* 14 *'inda sidrati l-muntahā* 15 *'indahā ǧannatu l-ma'wā* 16 *iḏ yaǧšā l-sidrata mā yaǧšā*.

[12] Pour les problèmes que pose l'expression *rasūl karīm* et la datation du verset cf. l'article de R. Bell, *Muhammad's Visions*, dans: MW 24/1934, p. 149 s. Dans son commentaire récemment publié par C.E. Bosworth et M.E.J. Richardson (*A Commentary on the Qur'ān*, Manchester 1991, t. II, pp. 500 ss.), Bell considère la deuxième partie de la sourate 81 (vv. 15-29) comme «revised», en contraste avec les versets 1-14 qui reflètent l'esprit eschatologique de la première phase prophétique. Le rime change d'ailleurs justement avec *rasūl karīm* dans le verset 19. Voir aussi R. Paret, *Mohammed und der Koran*, [1]Stuttgart 1957, pp. 44 s. et W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, p. 43.

admet que pour ses auteurs le passage 53/13-18 concernait une vision de Dieu et non de Gabriel. Il est vrai que Gabriel accompagne Muḥammad lors du *mi'rāğ* mais il ne constitue aucunement le but du voyage; le Prophète le voit dès le départ et il n'y a aucune raison pour que l'ange se manifeste à lui lors d'une vision particulière. Muḥammad rencontre Dieu au terme de son ascension et parle avec Lui et on disait fréquemment qu'il avait non seulement entendu la voix de Dieu mais aussi, selon la gradation mentionnée, qu'il L'avait vu dans toute Sa majesté.

L'exégèse semble d'ailleurs justifiée. En effet bien que Dieu ne soit pas explicitement mentionné dans les versets en question, Muḥammad est apostrophé dans le passage précédent (le récit de la première vision; verset 10) en tant que «Son serviteur» à qui «Il» communique la révélation. Le «seigneur» qui fait cela ne peut être que Dieu; la phraséologie et le paradigme théologique l'exigent[13]. L'exégèse persista, bien que révoquée en doute par la phrase citée de la sourate 81. La contradiction semblait évidente mais une décision s'imposait; elle dépendit des axiomes théologiques adoptés.

S'il est vrai que la vision relatée par le Coran 53/13-18 a pour objet Dieu et non pas Gabriel, cela ne signifie pas pour autant que ce passage avait à l'origine un quelconque rapport avec le *mi'rāğ*. L'ascension de Muḥammad n'est pas coranique[13a]. Par conséquent, nous ne nous occuperons ici que de l'exégèse. La question de savoir où le Prophète avait eu sa ou ses vision(s) se posa très vite. En outre, comme la notion d'*ascensio*, comme vraie ascension ou bien comme voyage céleste, était un thème familier dans l'aire que les vieilles civilisations léguèrent à l'Islam[14], on se mit à penser très vite selon les catégories de l'alternative localisation terrestre/localisation céleste. Vu sous cet angle, «le jujubier» du verset 53/14 attirait particulièrement l'attention car, selon le verset suivant, il était situé auprès de la *ğannat al-ma'wā*, «le jardin du refuge» ou «de la retraite». Peut-être ce jardin n'était-il qu'une plantation proche de la

[13] Cf. Bell, ib., p. 148 s., d'accord avec beaucoup d'autres (cf., p.e., Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 42 s.; Paret, *Kommentar* 461, Th. Lohmann dans Mitt. Inst. für Orientforschung, 14/1968, p. 280, et récemment A. Schall dans: *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, ed. M. Forstner [Francfort 1991], p. 499).

[13a] Il est vrai que Dieu est appelé *ḏū l-ma'āriğ* dans 70/3; mais le contexte montre qu'il n'y a là aucun rapport avec le Prophète. Cf. aussi les versets 34/2 et 57/4.

[14] Cf., comme aperçus récents du matériau, M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (thèse Francfort 1984) ou C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (Paris 1987); aussi G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (Uppsala/Wiesbaden 1955).

Mecque[15], mais toujours est-il que la *ǧanna* fut identifiée au «Paradis»[16] et bien qu'il ne se fût pas décidé de l'emplacement du Paradis (au ciel ou quelque part sur la terre), on insista, dès l'époque ancienne, que tous ces événements avaient eu lieu dans l'au-delà: c'est au pied du «jujubier du point extrême» que jaillissent les fleuves du Paradis[17].

La fausseté du scénario céleste a été montrée par Bell qui fut suivi par beaucoup d'autres. Dans la vision coranique il n'est nullement dit que Muḥammad *monte* quelque part; au contraire quelqu'un *descend* vers lui. Le récit de la seconde vision commence ainsi: «il l'a vu descendre une autre fois» (*wa laqad ra'āhu nazlatan uḫrā*). Muḥammad se trouve quelque part sur la terre; cela va sans dire pour la première vision où il voit quelqu'un «à l'horizon supérieur» (53/7) et si la seconde vision avait eu lieu au ciel, la différence éclatante avec la première aurait raisonnablement entraîné une autre introduction ou une insistance particulière sur cet apogée du récit («il l'a même vu au ciel quand il y fut élevé» ou quelque chose de ce genre au lieu de «il l'a vu descendre une autre fois»)[18]. Mais l'attrait de l'ascension était trop fort et tous les exégètes y succombèrent, aussi bien les anthropomorphistes qui optent pour une vision de Dieu par Muḥammad que les autres qui en rejettent l'idée.

La situation exégétique devint alors assez complexe. Deux alternatives se mélangeaient: Dieu vs. Gabriel, ciel vs. terre, et on ne devait pas oublier qu'il est question de deux visions et non pas d'une seule. En outre, le changement de perspective voire de direction qui aboutit à l'incorporation du second passage (versets 13 à 18) dans le récit du *mi'rāǧ*, ne tarda pas à affecter l'interprétation de la première vision. Théoriquement, on aurait pu insister sur le fait qu'il s'agissait là de deux

[15] Cf. Blachère, *Le Coran*, t. I, p. 84, n. 15, d'après Sprenger qui était le premier à émettre cette hypothèse; aussi Caetani, *Annali dell'Islam* (Milan 1905 ss.), t. I, p. 231.

[16] On pouvait s'appuyer sur 32 v. 19 et 79 v. 41 où le Paradis (*ǧanna*) est présenté comme une «retraite» (*ma'wā*).

[17] Cf., pour Muqātil b. Sulaymān, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth 1970), p. 98. Plus généralement H. Busse, *Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension*, dans: JSAI 14/1991, p. 9; aussi p. 24 où l'auteur compare le jujubier avec l'arbre mentionné dans le deuxième Livre d'Enoch.

[18] Blachère traduit d'une manière très vague: «il l'a vu une autre fois», en citant le *Lisān al-'arab* (Beyrouth 1956), t. XI, p. 659b, l. 10 s.: *nazlatan uḫrā qālū marratan uḫrā*. Mais cela n'est que le signe de «l'orthodoxie» du lexicographe qui ne fait que reprendre l'exégèse usuelle. La même observation vaut pour la traduction récente de J. Berque. Cf. par contre Bell, *A Commentary on the Qur'an*, t. II, p. 316: «*nazlah* ... implies a descent — one would expect to earth». Paret traduit: «Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen».

visions différentes. Une vision était accordée au Prophète près du «jujubier du point extrême», donc dans la *ğannat al-ma'wā* et ce pendant le *mi'rāğ* (Coran 53/13-18), et une autre vision, sur la terre celle-ci, où le Prophète avait vu quelqu'un, peut-être l'ange Gabriel, qui finalement s'était approché de lui, «à deux distances d'arc ou moins» (Coran 53/3-12). Mais pour une telle hypothèse (qui a eu ses partisans), la césure entre les deux passages semblait trop insignifiante. Si on soutenait au contraire que les deux visions avaient eu lieu au Paradis, pendant la rencontre de Muḥammad avec Dieu, on pouvait assez facilement conclure que, malgré la dualité des apparitions, il ne s'agissait en fait que d'un seul et unique événement. Et effectivement, on finit par professer qu'il n'y avait là qu'une seule vision[19]; mais on devait en même temps fournir une explication pour le passage entier et là les difficultés éclatèrent à d'autres endroits. Le récit de la première vision se termine par la phrase: «Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla» (*awḥā ilā 'abdihi mā awḥā*; 53/10). Quel était le contenu de cette révélation? Dans le contexte du *mi'rāğ*, il était permis de dire que Dieu avait laissé Muḥammad jeter un regard sur le Paradis et l'Enfer ou bien — autre thème dominant dans ce cadre — qu'Il lui avait imposé les cinquante prières jugées nécessaires pour la communauté jusqu'à ce que le Prophète eût réussi à Lui faire changer d'avis[20]. D'autre part, on pouvait naturellement penser que ce qui était «révélé» était tout simplement le Coran; quelques versets auparavant, il est dit en effet que ce qui suit n'est «qu'une révélation qui lui a été transmise» (*waḥyun yūḥā*). Mais est-ce que le Coran fut vraiment révélé au Paradis, pendant le *mi'rāğ* du Prophète? Trouver une solution satisfaisante s'avérait assez difficile.

En effet, le premier passage intéressa plutôt les rapporteurs du fameux récit de la première expérience de révélation qu'eut Muḥammad à la Mecque, et comme Gabriel est l'ange de la révélation, il y fut naturellement introduit comme objet de la vision[21]. On connaît cela grâce à Ibn Isḥāq[22]. Mais Gabriel n'est pas présent dans toutes les versions du récit

[19] Cf. Qušayrī, *Mi'rāğ*, p. 94, l. pu. s.

[20] En ce qui concerne ce thème devenu caractéristique pour le *mi'rāğ* cf. W.M. Brinner, *Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions*, dans: Brinner/St. D. Ricks (edd.), Studies in Islamic and Judaic Traditions, 1-2 (Atlanta 1986), t. II, p. 72 s. Pour les options en général cf. Ibn Kaṯīr, *Tafsīr* (²Beyrouth 1407/1987), t. IV, p. 267, ll. 23 ss.; ici plus bas pp. 53 s.

[21] Cf. R. Bell, *Mohammed's Call*, dans: MW 24/1934, pp. 13 ss.

[22] *Sīra*, ed. Wüstenfeld 153, ll. 3 ss.; cf. aussi Ṭabarī, *Tafsīr*. ²Le Caire 1373/1954, t. XXVII, p. 42, ll. -8 ss.

et ce sont justement les exceptions qui nous intéressent, des exceptions de tendance anthropomorphiste qui ne furent pas éliminées par le *tanzīh* des adversaires transcendantalistes. L'exemple le plus éclatant en est une tradition remontant souvent à Ǧābir b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī et rapportée par Buḫārī dans le «kitāb al-tafsīr» de son *Ṣaḥīḥ*[23]:

> «... Yaḥyā rapporte: je demandai à Abū Salama: quelle partie du Coran fut révélée en premier? Il répondit: 'O toi couvert d'un manteau (sourate 74)'. Je dis: (mais) on m'a rapporté que c'est 'Récite au nom de ton Seigneur... (sourate 96)'? Abū Salama répondit: j'ai moi-même posé la question à Ǧābir b. ʿAbd Allāh et il a dit: 'O toi couvert d'un manteau' et j'ai répondu comme toi qu'on m'avait rapporté que c'est 'Récite au nom de ton Seigneur'; il m'a alors répondu: je ne puis te rapporter que ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu lui-même, à savoir: 'je m'étais retiré sur le Mont Ḥirāʾ pour me recueillir (*ǧāwartu fī Ḥirāʾ*). Après avoir terminé ma retraite, je descendis vers le fond de la vallée. J'entendis alors une voix m'appeler. Je regardai autour de moi, en avant, en arrière, à droite et à gauche; mais (seulement lorsque je dirigeai mon regard vers le haut)... *Le voici, assis sur son Trône, entre ciel et terre.* Je me rendis aussitôt auprès de Ḫadīǧa et (lui) dit: enveloppe-moi et verse sur moi de l'eau froide! Alors (la révélation) descendit sur moi: 'O toi couvert d'un manteau! Lève-toi et avertis! Ton Seigneur, magnifie (-le)' [sourate 74, versets 1-3]».

Le centre d'intérêt du récit est évident; il existait une querelle de savants sur l'identité de la première révélation «descendue» sur Muḥammad. S'agit-il de la sourate 74 ou bien de la sourate 96? Les deux partis défendaient leur position respective en invoquant des autorités parmi les *ṣaḥāba*; c'est pourquoi leurs opinions ne pouvaient que prendre la forme de hadîth. La polémique se déroulait essentiellement dans le Ḥiǧāz; les *isnād*-s le prouvent[24]. À la Mecque et à Médine les traditions sur la vie du Prophète avaient eu une meilleure chance de survie; c'était là qu'Ibn Isḥāq avait mis à profit la mémoire collective pour composer sa *Sīra*. Plus tard, des experts d'autres régions, Zuhrī par exemple en Syrie, s'intéressèrent au même sujet. Dans le récit que nous avons mentionné, c'est Yaḥyā b. Abī Kaṯīr qui parle, savant médinois assez fréquemment cité par Ṭabarī pour ce qui est la vie du Prophète. Il mourut vers la fin de l'époque omeyyade, en 129/747 ou 132/750[25]. Abū Salama est son

[23] Chap. 65, en relation avec la sūrat al-Muddaṯṯir (n° 74); cf. la traduction de Bell dans: MW 24/1934, p. 17.

[24] Cf. l'analyse chez Juynboll, *Early Islamic Society as reflected in the Use of Isnads*; dans: Le Muséon 107/1994, pp. 159 ss. Pour la question en général cf. Paret, *Mohammed und der Koran*, pp. 46 ss.

[25] Cf. TG II 670 s.

maître Abū Salama b. ʿAbd al-Raḥmān al-Madanī, autre médinois donc qui mourut vers 104/722-3; Yaḥyā détenait de lui un recueil de hadîth (*nusḫa*)[26]. Abū Salama se réfère à Ǧābir b. ʿAbd Allāh qui, en tant qu'*anṣārī*, doit aussi être localisé à Médine. Très jeune au temps du Prophète, ce dernier ne mourut qu'après l'an 70 de l'hégire[27].

Ici, la sourate 53 n'est pas explicitement mentionnée. Mais il n'y a aucun doute que le texte en était présent dans l'esprit des auditeurs. Le point de départ est «l'horizon supérieur» du verset 53/7; ce n'est qu'en regardant vers le haut que Muḥammad a sa vision. Une version parallèle le dit de façon encore plus insistante: «je regardai à droite, mais je ne vis rien. Je regardai à gauche mais je ne vis rien. Je regardai en avant mais je ne vis rien. Je regardai en arrière mais je ne vis rien. Je levai alors la tête et je vis quelque chose. Je me rendis aussitôt auprès de Ḫadīǧa et (lui) dit...»[28]. Selon cette variante l'apparition se manifeste clairement au ciel. Mais d'un autre côté, le récit reste beaucoup plus vague: ici Muḥammad ne voit que «quelque chose»; on n'a pas cherché à spécifier l'objet de sa vision. Le premier texte, par contre, est précis sur ce point; son transmetteur avait opté pour un anthropomorphisme patent[29]. C'est pour cette raison qu'Ibn Isḥāq passe ce récit sous silence, et si Buḫārī ne le soumet pas à la censure c'est parce que l'accent y est mis sur autre chose et parce que, dans la querelle sur la priorité des sourates, on avait besoin d'une attestation aussi explicite.

L'anthropomorphisme n'est pas la seule surprise de ce récit. Le texte fait état d'une vision particulière: Dieu est assis sur Son Trône. Dans une certaine mesure il fallait s'y attendre; dans l'Ancien Orient et dans la Bible, Dieu est imaginé de cette manière. Mais comment l'exégèse a réussi à concilier cette conception ancienne avec le texte de la sourate 53? Le mot clé est quelque peu caché. Il s'agit de l'expression *fa-stawā* qui apparaît juste avant «l'horizon supérieur» (*fa-stawā wa huwa fī l-ufuqi l-aʿ lā*) et qui, dans le verset 6, marque le début de la phrase (et du récit proprement dit). Fait étrange, cette phrase commence au beau milieu du verset et continue, par une sorte d'enjambement, dans le verset suivant. À première vue, cette expression semble contredire l'exégèse donnée par

[26] Cf. M.M. Azmi, *Studies in Early Hadith Literature* (Beyrouth 1968), p. 63.
[27] Cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Istīʿāb*, ed. ʿAlī Muḥ. al-Biǧāwī (1-4, Le Caire s.d.), p. 219 s. n° 286.
[28] Buḫārī, l.c.
[29] Une version parallèle et dans le même esprit est reprise par Ṭabarī, *Tafsīr* ²XXIX, p. 143, ll. 14 ss.

notre hadîth; elle est en effet d'habitude rendue par «il se tint debout», or «se tenir debout» ne signifie bien entendu pas «être assis»[30]. C'est pour cette raison que selon la tradition conservée chez Ibn Isḥāq l'objet de vision de Muḥammad pouvait être Gabriel vu «sous la forme d'un homme aux pieds juxtaposés» (*ṣāff qadamayhi*)[31], et c'est pour cette raison que ce point de vue fut accepté presque partout[32]: Gabriel peut se tenir debout «à l'horizon supérieur». Dieu, quant à Lui, doit être assis, comme il sied au Seigneur du monde. Pourtant le point est loin d'être évident. Dans le Coran, *istawā* ne signifie pas simplement «se tenir debout»; là où le mot est associé avec Dieu, il se réfère plutôt à une manière d'être assis: *istawā ʿalā ʿaršihi* (Il est assis debout sur Son Trône). Notre hadîth comprend donc *istawā* du verset 53/6 comme une abréviation de l'expression *istawā ʿalā ʿaršihi*[33]. Muḥammad voit Dieu assis sur Son Trône «à l'horizon supérieur», et alors le Trône s'approche de lui jusqu'à une distance de «deux arcs ou moins»[34]. Dans cette intimité, l'oreille près de la bouche de Dieu, le Prophète reçoit sa première révélation.

Plus précisément, selon notre texte, Muḥammad ne reçut la révélation que chez lui, couvert d'un manteau; mais le contenu du message reçu chez lui correspond exactement à ce qu'il aurait pu entendre auparavant de la Bouche de Dieu: «Lève-toi et avertis! Ton Seigneur, magnifie (-le)!». Il n'est pas tenu à transmettre un message particulier; il est tout simplement initié. Il doit dorénavant «glorifier» le Seigneur et il prend conscience de cette mission après être rentré chez lui et s'être couvert de son manteau pour se concentrer[35]. Au moment-même de la vision, il n'était pas encore préparé pour recevoir le message; il entend une voix mais il est plutôt

[30] Cf. les traductions de Paret: «Er stand aufrecht da», de Bevan: «He took his stand» (dans: *Festschrift Wellhausen*, p. 52) ou d'Arberry: «He stood poised».

[31] *Sīra* 153, l. 6; cité par Ṭabarī, *Taʾrīḫ* (ed. de Goeje), sér. I, p. 1150, l. 15.

[32] Cf., par exemple, Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān*, 1-5 (Téhéran 1382/1962), t. V, p. 173, l. 8.

[33] Même Blachère déclare dans une note: «Le verbe *istawā* ... 'être assis sans que le corps penche d'un côté ou de l'autre' a ce sens habituel dans la langue ...». Mais pour des raisons particulières (voir plus bas, n. 36) il traduit l'expression du verset 53/6 par: «[Cet Ange] se tint en majesté ...». Berque dit: «Il planait». La seule traduction qui rend *istawā*, dans le verset 53/6, par «être assis» est celle de l'Aḥmadiyya.

[34] On peut naturellement considérer aussi que c'est Dieu qui s'approche après s'être levé du trône. Mais le verbe *tadallā* du verset 8, «descendre comme un seau (*dalw*) dans un puits», correspond mieux à un objet qu'à une personne. À juste titre, Ibn Qutayba considère *danā fa-tadallā* comme un ὕστερον πρότερον (*Taʾwīl muškil al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Le Caire s.d., p. 148, l. 9).

[35] Pour ce détail cf. Paret, *Mohammed und der Koran*, pp. 46 s. et récemment U. Rubin, *The shrouded messenger*, dans: JSAI 16/1993, pp. 96 ss.

ébloui par l'apparition (et peut-être il n'était même pas préparé pour la déterminer car il ne vit que «quelque chose»).

Le récit ne manque pas de logique inhérente. Mais l'interprétation de cet énigmatique «quelque chose» pouvait également emprunter le chemin inverse. Dans une autre version, Muḥammad raconte: «...Je me promenait ainsi lorsque j'entendis une voix (venant) du ciel. Je levai la tête et voilà l'ange qui m'avait rendu visite à Ḥirā', assis sur un siège (*kursī*) entre ciel et terre. J'étais comme paralysé de peur et je rentrai chez moi...». Visiblement, ce récit est secondaire; on le reconnaît rien qu'au fait qu'il annonce, sans aucune formalité, que la voix venait du ciel[36]. L'ange est assis sur un *kursī*, «siège» probablement moins imposant que le *'arš* réservé à Dieu, une sorte d'escabeau simplement[37]. Fait encore plus étrange, l'ange ne dit rien; il ne fait que se manifester. S'il s'agissait de Dieu il n'y aurait rien à objecter mais l'ange est un messager et en tant que messager il aurait dû transmettre une révélation concrète. Or, cette révélation n'arrivera que plus tard, et Gabriel n'y joue aucun rôle. Elle contient un ordre: «Lève-toi et avertis», ordre qui ne peut venir que de Dieu. Même si, dans une autre variante[38], Gabriel, toujours assis sur un *kursī*, prononce des paroles ce n'est que pour corroborer — ou anticiper — ce que Dieu révélera plus tard: «tu es vraiment l'Envoyé de Dieu (*anta rasūl Allāh ḥaqqan*)». Dans ce contexte, la phrase vient trop tôt[39]. Elle est d'ailleurs simplement reprise du récit qui soutient la priorité de la sourate 96[40]. Il ne s'agit pas d'un hasard car parmi toutes les variantes, contenant ou non des paroles de Gabriel, la version que nous venons de citer n'est rien d'autre qu'une tentative d'harmonisation entre la tradition de Ǧābir b. 'Abd Allāh et celle, différente et en

[36] Toutes les versions citées se trouvent chez Buḫārī; cf. aussi les autres collections de ḥadīṯ (Wensinck, *Concordance* II 110 b. s.v. *daṯṯirūnī*) et les commentaires du Coran (p.e. Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān*, t. V, p. 384, ll. 18 ss.). Déjà chez Muslim le «Lui» de la première version (celle de Ǧābir b. 'Abd Allāh) est accompagné d'une glose: *ya'nī Ǧibrīl*, «c'est-à-dire Gabriel (et pas Dieu)». Blachère reprend cette tradition dans sa traduction.

[37] Cependant, on ne peut pas être sûr; il suffit de se reporter à l'*āyat al-kursī* pour se rendre compte que *'arš* et *kursī* ne sont pas du tout clairement distingués. Cf. G. Vitestam, *'Arsh and Kursī. An Essay on the Throne Tradition in Islam*, dans: Living Waters, Festschrift Løkkegaard (Copenhague 1990), pp. 369 ss. – L'argument selon lequel un ange ne peut pas être assis sur un trône a déjà été formulé, relativement au texte traduit ici, par Bell dans: MW 24/1934, p. 18.

[38] Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. E. Sachau, 1-8 (Leyde 1904-1917), t. I_1, p. 131, ll. 5 ss.

[39] En fait, Ibn Isḥāq situe cette apparition *après* la première révélation (*Sīra* 153, l. 4 s. et avant). Cf. aussi Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 45 s.

[40] Cf. Ṭabarī, *Ta'rīḫ* I 1147, l. 8.

fin de compte mieux connue, où Muḥammad rencontre l'ange dès la caverne de Ḥirā' et, quelque temps plus tard, est sommé par celui-ci de réciter le texte de la sourate 96 inscrit sur une toile[41].

III.

Essayons un premier résumé. La matière ne manque pas de subtilité. Le parti pris de nos sources et la diversité de la littérature secondaire y contribuent. En réduisant le sujet à un seul de ses aspects, nous avons été amené à émettre quelques hypothèses. Comme celles-ci concernent le sens de certains versets coraniques perçu par les premiers exégètes musulmans, elles ne sont défendables que si nous arrivons à prouver que ces anciens points de vue ont laissé des traces dans la tradition postérieure. Ceci est relativement facile pour ce qui est la première hypothèse:

1) les deux visions mentionnées dans la sourate 53 étaient fréquemment comprises comme faisant état de la vision de Dieu par Muḥammad. Pour soutenir cette interprétation, le plus important témoin invoqué est Ibn ʿAbbās[42]. Les rapports se référant à lui sont assez nombreux et, de plus, se placent dans un cadre plus large et plus cohérent, à savoir la séquence de la gradation des prophètes: contrairement à Abraham et Moïse et comme signe de sa précellence, Muḥammad eut la vision de Dieu[43]. Il Le vit même deux fois[44], tout comme Moïse fut interpelé par Dieu à deux reprises[45], et il Le vit même «sous la plus belle des formes» (*fī aḥsani ṣūra*)[46] et non sous la forme terrifiante du Juge de la résurrection. À côté d'Ibn ʿAbbās, on cite son esclave ʿIkrima[47]. Comme ce dernier avait effectué beaucoup de voyages de commerce, on pouvait

[41] Cela ressort également de la manière dont Muslim énumère les traditions citées par nous (*Ṣaḥīḥ*, Īmān 73 nr. 252 ss.). Cf. Bell dans: MW 24/1934, p. 13 et, en général, T. Andrae, *Die Legenden von der Berufung Muhammeds*, dans: MO 6/1912, pp. 5 ss.

[42] Cf. Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, 11. 1 ss. et avant; aussi Qušayrī, *Miʿrāǧ*, p. 94, l. 4 s., en rapport avec l'ascension.

[43] Voir plus haut, n. 10. Celui qui a rassemblé ces traditions de la manière la plus transparente est Ibn Kaṯīr; cf. son *Tafsīr*, t. IV, p. 268, ll. 7 s. et, dans un contexte narratif beaucoup plus légendaire et plus proche des récits sur le *miʿrāǧ*, ib. ll. -6 ss.

[44] Ibn Kaṯīr 267, ll. -8 et pu.; Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, ll. -7 s.

[45] Le texte ne dit pas quand et où; la comparaison part évidemment des deux visions de Muḥammad (ib. 267, ll. ult. ss.). Elle est appuyée par l'autorité de Kaʿb al-aḥbār qui se serait entretenu avec Ibn ʿAbbās à ʿArafa, donc pendant le Ḥaǧǧ.

[46] Ib. 268, ll. 21 ss. et -6 ss.

[47] TG II 655.

aisément prétendre qu'il avait demandé à al-Ḥasan al-Baṣrī de confirmer cette thèse[48] et ajouter que celui-ci l'avait effectivement fait par serment[49]. Son disciple Qatāda b. Di'āma[50] le joint dans cette position mais en se référant à Anas b. Mālik, la grande autorité de la communauté baṣrienne[51]. Il semble bien donc que cette exégèse ait eu des partisans à Baṣra en dépit du fait que la ville devait devenir, avec l'émergence de la Mu'tazila, le bastion des transcendantalistes. Muqātil b. Sulaymān reprend la tradition dans son *Tafsīr*[52] et même le Qāḍī 'Abd al-Ğabbār avoue encore qu'il y avait eu des gens qui concluaient de la sourate 53 que le Prophète avait vu Dieu à deux reprises[53].

La position anti-anthropomorphiste, représentée par le Qāḍī, se fonde spécialement, parmi les Compagnons, sur l'autorité de 'Ā'iša. Celle-ci, avec la position privilégiée qui était la sienne pour prendre connaissance des expériences intimes de son époux, rejetait l'idée d'une vision de Dieu[54]. Elle apparaît sous ce jour dans un hadîth plaidant la primauté de la révélation de la sourate 96[55]. Comme nous l'avons vu, le témoin le plus illustre en est Ibn Isḥāq. On invoquait aussi l'autorité des témoins utilisés par le parti adverse. Ainsi Ibn 'Abbās apparaît comme autorité pour une exégèse transcendantaliste chez les ibāḍites baṣriens[56]. Al-Haṣan al-Baṣrī se retrouve chez Ṭabarī avec une interpretation des versets 53/6-7 qui n'est nullement anthropomorphiste[57]. Pour lui, l'ascension du

[48] Ibn Kaṯīr 268, ll. 14 ss.

[49] Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd* 131, l. 6 s.; cf. TG II 100. Pour Ibn 'Abbās et 'Ikrima cf. aussi T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Leben und Glauben seiner Gemeinde*, p. 74.

[50] TG II 135.

[51] Ibn Ḫuzayma 131, l. 4 s. Baġawī énuméra Ḥasan et 'Ikrima à côté d'Anas b. Mālik comme partisans de la thèse; Ibn Kaṯīr trouve cela problématique (*fīhi naẓar*; *Tafsīr* 267, l. -5).

[52] Au moins à partir du verset 53/8; avant cela il présuppose que c'est Gabriel — ou Muḥammad — qui «se tint debout» (*Tafsīr*, éd. 'Abd Allāh Maḥmūd Šiḥāta, 1-5 [Le Caire 1979-1987], t. IV, p. 159, ll. apu. ss.; P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 97 ss.). Il se peut que le passage soit remanié; pour le *status quaestionis*, TG II, 519 ss.

[53] *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-maṭā'in* (Beyrouth s.d.), p. 405, l. 2 s.; *Mutašābih al-Qur'ān*, ed. 'Adnān Muḥ. Zarzūr (1-2, Le Caire 1972), p. 632, l. 3 s.

[54] Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Tafsīr Sūrat al-Naǧm 1; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Īmān n° 287; Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd*, p. 145, l. 3 ss.; Ibn Manda, *Īmān* 761, l. -5 ss.; Ḏahabī, *al-'Ulūw lil-'Alī al-Ġaffār* (Le Caire 1332/1913-4), p. 132, ll. 3 ss. etc. Cf. aussi Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorans*, t. I, p. 23; J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology* (Londres 1945-1967), t. I, part 2, p. 221; TG II 701.

[55] Cité par Buḫārī dans l'introduction de son *Ṣaḥīḥ*; cf. Bell dans: MW 24/1934, p. 13 s.

[56] Cf. TG II 207.

[57] *Tafsīr*, ²Le Caire 1373/1954, t. XXVIII, p. 43, l. 16 s.

Prophète n'aurait été qu'un songe[58]. Qatāda aurait prétendu que Muḥammad n'avait vu Dieu, pendant l'ascension, que comme une «grande lumière»[59].

Ces dernières traditions ne sont que des tentatives de compromis et d'harmonisation entre les deux tendances contradictoires. Le songe s'offrait comme une explication rationnelle de la vision parce qu'on désignait les deux phénomènes par un même mot: *ru'yā*; *ra'ā fī l-nawm* voulait dire «il *vit* pendant (son) sommeil»[60]. En plus, le Coran semblait appliquer la même idée à un autre événement surnaturel, le voyage nocturne (*isrā'*; Coran, 17/60): *al-ru'yā llatī araynāka*. Al-Ḥasan al-Baṣrī s'y serait référé[60a]. Bien entendu le songe devait être véridique, mais chez un prophète cela va de soi — «les yeux du Prophète dorment et non son cœur»[61]. ʿĀ'iša aurait constaté que «les premières révélations que reçut l'Envoyé de Dieu étaient sous forme de songes véridiques»[62]. Ibn Isḥāq a incorporé cette phrase dans son récit du *miʿrāǧ*[63]. L'idée est rapportée comme typiquement islamique par Jean Damascène[64].

Pour Ibn ʿAbbās une autre solution fut trouvée: il avait voulu dire que Muḥammad avait vu Dieu par son cœur (*bi-fu'ādihi*)[65]. Cette explication correspondait à la précédente: le cœur ne dort pas. L'âme passe à Dieu pendant le sommeil comme on le savait par le verset 39/42; et puis surtout le récit de la première vision se terminait par la phrase: «son cœur (*fu'ād*) n'a pas démenti ce qu'il a vu» (Coran, 53/11). Le sujet

[58] Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawǧūd et ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, 1-8 (Beyrouth 1413/1993), t. VI, p. 6, l. 1 s.

[59] TG II 141.

[60] En ce qui concerne notre cas, l'idée apparaît fréquemment sous forme de glose ou de commentaire; cf., p.e., Ibn Ḥanbal, *Musnad*, ²ed. Aḥmad Muḥammad Šākir (Le Caire 1368/1949 ss.), t. V, p. 162, l. 9 (avec les parallèles rassemblées par R. Gramlich dans sa traduction d'Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*: Die Nahrung der Herzen, vol. I [Stuttgart 1992], p. 435) ou Ibn al-Ǧawzī, *Daf' šubhat al-tašbīh* (Le Caire 1345), p. 30, l. 5 s.

[60a] Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf* (éd. Muḥ. Ḥamīdullāh, Le Caire, 1959), p. 256, n° 590 ss.

[61] Ḥadīṯ fameux; cf. Wensinck, *Conc.* VII 48 a. Cité par Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd*, p. 137, l. pu.

[62] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Īmān n° 252. Watt traduit par: «The beginning of revelation for the Messenger of God was true vision» (*Muhammad at Mecca*, p. 40); mais le texte dit explicitement *al-ru'yā al-ṣādiqa fī l-nawm*.

[63] *Sīra* 151, ll. 2 ss.

[64] Dans le chapitre 101 de son *De haeresibus*; cf. *Schriften zum Islam*, ed. R. Glei et A.Th. Khoury (Altenberge 1995), p. 76 s., l. 53 s. Pour le problème en général, cf. Th. Lohmann dans MIO 14/1968, pp. 287 ss.

[65] Cf., p.e., Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd*, p. 131, ll. 8 ss.; Ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, t. IV, p. 267, l. -8. Ibn Kaṯīr dit explicitement que les autres rapports remontant à Ibn ʿAbbās et faisant état d'une vision directe sont «étranges» (ll. -7 ss.).

grammatical de «a vu» peut aussi bien être «son cœur» que le Prophète lui-même. C'est pourquoi les exégètes se défendaient de dire *bi-qalbihi*, formule autrement plus normale[66]. En ce qui concerne la tradition de Qatāda, on avait eu recours à un troisième expédient pour éviter les conséquences imprévisibles: la dématérialisation de la vision. On n'avait jamais eu de difficulté pour imaginer l'ouverture des portes du ciel pour le Prophète et la vision de «la plus forte lumière»[67]. La lumière n'a pas de forme (*ṣūra*); Dieu n'apparaît pas comme figure et sa vision n'a d'autre effet que l'éblouissement des yeux. Qatāda avait lui-même transmis le hadîth grâce auquel on pouvait s'orienter[68]:

> «...Mu'āḏ (b. Ḫālid) al-'Abdī (mort vers 200/815)[69] < Yazīd b. Ibrāhīm al-Tustarī (mort peu après 160/776)[70] < Qatāda b. Di'āma (mort vers 117/735) < 'Abd Allāh b. Šaqīq al-'Uqailī[71]: je dis à Abū Ḏarr (al-Ġifārī): si j'avais rencontré le Prophète, je lui aurait posé une question. – Laquelle? – Je lui aurait demandé s'il a vu son Seigneur. – Mais je lui ai exactement posé cette question. – Et qu'est-ce qu'il a répondu? – Il répondit: de la lumière. Comment aurais-je pu Le voir? (*nūr, annā arāhu*)[72]».

Malgré tout cela, l'ancienne exégèse anthropomorphiste survécut, bien qu'en marge de la théologie officielle. Le mystique 'Abd al-Wāḥid b. Zayd et ses disciples se seraient fondés sur la sourate 53 pour démontrer que l'on peut voir Dieu dès ici-bas et non pas seulement au Paradis et après la résurrection[73]; ils pensaient également qu'ils pouvaient jouir des délices paradisiaques dès leur existence terrestre[74]. Ibn Ḫafīf, le

[66] Blachère traduit le verset de manière assez vague: «Son imagination n'a pas abusé sa vue» et ajoute le commentaire: «Text.: le foie (= le cœur) n'a pas abusé ce qu'il a vu». Le «foie» est peut-être un peu trop précis; cf. T. Seidensticker, *Altarabisch «Herz» und sein Wortfeld* (Wiesbaden 1992), pp. 36 ss. et 83 s.

[67] Bayhaqī, *Dalā'il al-nubūwa*, 1-2 (Médine 1389/1969), vol. II, p. 119, ll. -7 ss.

[68] Ibn Ḫuzayma, *Tawḥīd* 134, ll. -4 ss.

[69] Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, t. X, p. 189.

[70] *Tahḏīb* XI 311 ss.

[71] *Tahḏīb* V 253 s.

[72] La phrase est quelque peu ambiguë. On ne sait pas si, dans *arāhu*, le suffixe se rapporte à Dieu ou à *nūr*. Une variante (136,17) est à l'accusatif (*nūran*): «je L'ai vu comme lumière. Comment aurais-je (pu) y regarder?». Une autre variante (134,5) dit simplement *annā arāhu*. Mais le mot *nūr* est indispensable; Dieu est de lumière, il est donc visible mais son éclat est insupportable pour les yeux. Ibn Ḫuzayma rapporte, avec un *isnād* différent, qu'Abū Ḏarr n'admettait qu'une vision *bi l-qalb* (*Tawḥīd* 136, l. 10 s.). Voir aussi les parallèles dans Wensinck, *Conc.*, t. VII, p. 18 b. Un récit du *mi'rāğ*, remontant à Abū Ḏarr, est mentionné chez Dārimī, *al-Radd 'alā l-Ğahmiyya*, éd. G. Vitestam (Lund/Leyde, 1960), p. 28, ll. 8 ss.

[73] TG II 99.

[74] Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter (Constantinople 1929-33), p. 438, ll. 14 ss.

cheikh de Shiraz mort en 371/982, insistait dans sa *ʿaqīda* sur le fait que Muḥammad avait vu Dieu lors de son ascension[75]. Bien avant lui, toujours sur le territoire iranien, al-Muqannaʿ, qui commença sa carrière publique vers 160/777[76], avait basé sa théorie «incarnationiste» sur le fameux passage de la sourate 53: Dieu s'incorpore dans les prophètes et de même qu'Il était entré dans le corps d'Adam lorsqu'Il l'avait créé à Son image, Il était entré dans celui de Muḥammad pendant la vision de ce dernier car en ce moment Il était aussi «proche» de lui qu'une flèche l'est de son arc (allusion évidente au *qāba qawsayn* du Coran 53/9)[77]. Ce point nous mène directement à notre seconde hypothèse:

2) le Prophète a vu Dieu assis sur Son Trône. Cette assertion va contre l'opinion prévalant parmi les chercheurs qui, même dans le cas où la vision de Dieu est acceptée, présupposent que Muḥammad a vu Dieu debout «à l'horizon supérieur». Mais al-Muqannaʿ était d'un autre avis; en effet, le passage hérésiographique déjà cité nous apprend également qu'il pensait qu'après chaque manifestation ou «incarnation», Dieu retournait sur Son Trône. Sa conception de la vision de Muḥammad impliquait donc que Dieu eût quitté le Trône pour s'approcher du Prophète et entrer dans son corps. De manière beaucoup plus générale, la même conception constitue le fond de la polémique menée par l'imām zaydite Qāsim b. Ibrāhīm contre le traité anti-islamique attribué à Ibn al-Muqaffaʿ[78]. L'auteur manichéen y écrit au sujet des musulmans: «leur seigneur est assis sur son trône et 'il descendit[79] et (s'approcha à distance de) deux arcs ou moins'». Dans sa réfutation, Qāsim se borne à insister sur le fait que le verbe *istawā* — certainement par allusion au Coran 53/6 — doit être compris de manière métaphorique comme signifiant *istawlā* «dominer». C'était l'expédient habituel des transcendantalistes pour interpréter *istawā ʿalā ʿaršihi* afin d'éviter les implications anthropomorphistes.

[75] Abū l-Ḥasan-i Daylamī, *Sīrat-i šaiḫ-i kabīr Abū ʿAbd Allāh Ibn-i Ḫafīf Šīrāzī*, ed. A.M. Schimmel-Tarı (Ankara 1955), p. 296, l. 105 s.

[76] Cf. EI² VII 500 s.n.

[77] Cf. le rapport dans l'hérésiographie ismāʿīlienne analysée par P.E. Walker dans JAOS 114/1994, p. 343 ss. Il s'agit probablement d'une partie du *K. al-Šağara* écrit par un *dāʿī* qui s'appelait Abū Tammām; le passage cité remonte peut-être à al-Nāšiʾ al-aṣġar (pour lui, cf. Sezgin, GAS II 591). L'auteur, ou plutôt sa source c'est-à-dire al-Nāšiʾ, dit qu'il a encore rencontré bon nombre de partisans d'al-Muqannaʿ et discuté avec eux.

[78] M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Rome 1927), p. 35, l. 7 ss.; cf. TG V 106, texte V 8, a.

[79] *fa-tadallā* (sourate 53/8). Je suis la traduction de Paret: «er kam (immer weiter) nach unten». Blachère dit: «il demeura suspendu»; Berque: «jusqu'à rester suspendu».

Qāsim présuppose donc que, pour ceux qui étaient la cible des attaques de l'auteur manichéen, *istawā* signifiait «être assis (sur le Trône)». L'impétuosité de ce dernier est dirigée d'ailleurs contre l'anthropomorphisme de ses adversaires, le contexte le prouve clairement[80]. Pour Qāsim, par contre, le Trône est «le toit supérieur»[81]; mais lui aussi comprend *tadallā* dans le sens de «descendre» puisqu'il l'oppose à *ṣa'ada* «monter»[82]. Sa polémique avec «Ibn al-Muqaffa'» ne concerne donc pas l'image en tant que telle mais seulement son interprétation. Il ne voit aucune raison de nier le fait que, conformément à la sourate 53, la vision du Trône est acceptée — ou tout au moins tolérée — par une grande majorité des gens, au moins dans la région où il écrivait[83].

La «descente» est également attestée dans le hadîth; dans un récit du *mi'rāğ* conservé chez Buḫārī, nous lisons: «Le Majestueux, Seigneur du pouvoir, s'approcha. Il descendit (*fa-tadallā*) et s'approcha de lui (i.e. Muḥammad) jusqu'à (une distance de) deux arcs ou moins et lui révéla entre autres (l'obligation de) cinquante prières par jour pour sa communauté...»[84]. Ici, le Trône a disparu et il sera fréquemment passé sous silence dans la tradition postérieure. Mais à un endroit cette conception se dévoile sans être réellement perçue puisqu'elle est quasiment introduite *e contrario*; il s'agit des traditions concernant Ibn Ṣayyād. Concurrent de Muḥammad nouvellement investi, Ibn Ṣayyād était peut-être un ancien *kāhin* qui, selon l'habitude des *kāhin*, se couvrait de son manteau lorsqu'il recevait les «révélations»; de ce fait il fut considéré par les musulmans comme le *dağğāl*. Son nom reste aussi incertain que son existence[85]. Les sources s'obstinent pourtant à suivre ses traces: il aurait participé à la conquête de Susa en 17 de l'hégire[86] et Farazdaq prétend

[80] Cf. TG V 106 s., texte 6 et 8 avec commentaire.

[81] *Lotta* 36, l. 19.

[82] Ib. 35, l. 9.

[83] Probablement en Egypte (cf. TG II 33).

[84] *Tawḥīd* 37. On notera que l'édition de L. Krehl a *danā lil-Ğabbār* au lieu de *danā al-Ğabbār*, comme si Muḥammad s'était approché de Dieu et non l'inverse (IV 486, l. 15 s.); mais cf. Wensinck, *Conc*. I 317 b. Ibn Kaṯīr reproduit le passage correctement dans son *Tafsīr* (t. III, p. 4, ll. 16 ss.), mais s'en montre scandalisé et y oppose la version de Bayhaqī (ib. 4, ll. pu. ss.).

[85] Wensinck, *Conc*. VIII 127 s.v. *Ibn Ṣayyād*. Cf. D.S. Attema, *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteekenen* (Amsterdam 1942), pp. 115 ss.; D.J. Halperin, *The Ibn Ṣayyād Traditions and the legend of al-Dajjāl*, dans: JAOS 96/1976, pp. 213 ss.

[86] Dans un contexte totalement légendaire, d'après Sayf b. 'Umar; Ṭabarī, *Ta'rīḫ* I 2565, ll. 13 ss. La traduction de G.H.A. Juynboll, *The History of al-Ṭabarī*, t. XIII (Albany 1989), p. 145 s. n'apporte pas de renseignements supplémentaires.

avoir visité sa maison à Médine sans savoir que «personne ne lui adressait la parole ni cherchait sa compagnie»[87]. Le hadîth nous informe que sa mise au ban était due au fait que le Prophète avait fait allusion à sa vraie identité en le présentant comme l'Adversaire qui «n'avait eu que la vision de Satan». Il semble donc qu'Ibn Ṣayyād ait prétendu avoir eu une vision de Dieu, tout comme Muḥammad. Le bruit courait que «le Miséricordieux» s'était manifesté à lui mais «dans les ténèbres» (donc non pas sous forme d'une entité lumineuse mais comme un représentant du royaume du Mal). Sa propre interprétation était bien entendu différente: il aurait vu le Trône de Dieu sur l'eau et entouré des *ḥayyāt*, «les êtres vivants» d'Ezéchiel (1.10). Il était probablement en relation avec les juifs de Médine; en tout cas les rapports le suggèrent[88]. Halperin y voit la trace des spéculations des mystiques de la Merkabah. Mais nos sources visent autre chose: Ibn Ṣayyād prétendait être l'égal du Prophète; il aurait eu les mêmes expériences mais de façon négative.

Effectivement la ressemblance avec l'image du Trône de la sourate 53 est éclatante. Ibn ʿAbbās, témoin constamment invoqué, aurait rapporté que Muḥammad avait vu Dieu assis sur «un trône porté par quatre anges à forme d'homme, de lion, de taureau et d'aigle»; la tradition fut considéré comme apocryphe[89] mais l'exégèse «orthodoxe» ne l'abandonna pas complètement pour autant. Lorsque, à la fin du récit de la seconde vision, le Coran dit, par une de ces formules à la fois élégantes et allusives, que cette vision avait eu lieu «quand le jujubier couvrait ce qui (le) couvrait» (53/16), les commentateurs, tentés habituellement par le concret, citaient des autorités pour qui il s'agissait de «Dieu» (Ibn ʿAbbās) ou encore de «la lumière de Dieu avec les anges ressemblant aux corbeaux envahissant un arbre» — donc apparemment les chérubins porteurs du Trône (Rabīʿ b. Anas)[90]. Même lorsque l'on réduisait l'objet de la vision à Gabriel on pouvait dire que l'ange apparaissant «à l'horizon supérieur» avait les jambes croisées[91] — posture assez malaisée pour «se tenir debout» mais bien convenable pour quelqu'un qui est «assis». Justement, selon la tradition anthropomorphiste, Dieu est assis de cette manière[92]. Il faut lire ces textes comme des palimpsestes.

[87] Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Aġānī* (Le Caire 1345/1927 ss.), t. XXI, p. 338, ll. 4 ss.

[88] Cf., p.e., Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Fitan n° 90; aussi: Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, t. VII, p. 419, ll. 5 ss (dans la biographie de son fils ʿUmāra qui transmettait des hadîth-s).

[89] Cf. Andrae, *Die Person Muhammeds*, p. 74.

[90] Cf. Ṭabarī, *Tafsīr* ²XXVII, p. 56, ll. 13 ss. (avec d'autres explications, naturellement).

[91] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* I₁ 129, l. 25: «en mettant un pied sur l'autre».

[92] Cf. TG IV, p. 402 s.

Examinons enfin un passage où tout cela est incorporé dans un récit du *mi'rāğ*; récit apocyphe, il est vrai, mais remontant à quelqu'un qui aurait repris la tradition d'Ibn 'Abbās, à savoir Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (mort vers 105/723 à Balḫ), fameux exégète des Arabes immigrés en Iran[93]. Il s'agit peut-être de la plus longue description du *mi'rāğ* qui nous est parvenue, description digne de l'âge des *quṣṣāṣ*[94]. On y lit notamment:

> «je regardai vers Lui (Dieu) avec mon cœur jusqu'à ce que je sus qu'Il se trouvait effectivement là et que j'étais en train de Le voir réellement (*ḥattā aṯbattuhu wa aṯbattu ru'yatahu*). Et Le voilà, écartant Son voile[95] et assis (*mustawī*) sur Son Trône, dans toute Sa dignité et Sa grandeur... Dans Sa majesté, Il se pencha légèrement vers moi et me fit approcher (de Lui). C'est cela Sa parole, dans Son Livre, lorsqu'Il vous dit comment Il m'a traité et glorifié: '...celui qui est doué de fermeté[96]. Il se tint debout (sur son Trône) alors qu'Il était à l'horizon supérieur. Puis Il s'approcha et descendit et fut à deux arcs ou moins... Et Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla', c'est-à-dire la tâche qu'il avait décidé à m'imposer»[97].

C'est Muḥammad qui parle du moment où il se trouvait dans la lumière éblouissante de la présence de Dieu. Gabriel doit, de ses mains, se couvrir les yeux[98], mais lui, qui a toujours vu Dieu dans son cœur[99] est préparé pour Le voir en réalité après que le voile qui Le cachait s'est levé. En outre, comme le Prophète se trouve déjà dans la présence de Dieu, celui-ci n'a pas besoin de s'approcher de lui; Il se penche seulement vers lui. Imperceptiblement le *danā* du verset 53/8 se trouve transféré à Muḥammad[100]. Ce point nous conduit à notre troisième hypothèse:

3) la vision du Trône constitue un point de départ — ou d'attache — pour le thème de l'ascension. Si le Coran semblait confirmer la vision de Dieu assis sur Son Trône, on pouvait assez aisément s'imaginer que

[93] Cf. TG II 509.

[94] Suyūṭī, *al-La'āli' al-maṣnū'a* (Le Caire, s.d.), t. I, pp. 63-81. Plus tard le texte fut réimporté à Baṣra par Maysara b. 'Abd Rabbih (TG II 121).

[95] C'est-à-dire le rideau derrière lequel Il se cache.

[96] *ḏū mirra*. Je suis la traduction de Paret: «dem Festigkeit eigen ist»; cela correspond mieux à la «dignité et majesté». Blachère dit: «doué de sagacité», mais admet ailleurs (p. 5, n. 11) que l'expression «semble indiquer l'idée de 'danger', de 'force redoutable'».

[97] Suyūṭī 74, ll. 14 ss.

[98] Ib., l. 7.

[99] Ib., l. 11.

[100] Cf. plus haut, n. 84.

Muḥammad était monté au ciel pour voir Dieu à l'emplacement du Trône. Cependant, la nouvelle conception comportait de nouveaux traits accentués. Subitement se présentait la possibilité d'unir les deux visions sous un seul aspect: pendant son voyage, Muḥammad pouvait avoir vu Dieu d'abord «à l'horizon supérieur» (53/3-10) et ensuite «près du jardin de la retraite» (53/13-18). La tendance à fondre les deux apparitions en un seul événement allait se renforcer. Par ailleurs, la direction avait changé; ce n'était plus Dieu qui «descendait» mais le Prophète qui «montait» et on pouvait donc, avec une plus grande facilité, récupérer un autre passage coranique, le verset 17/1, contenant la fameuse allusion au voyage nocturne (*isrā'*). Ici c'est le Prophète qui se déplace, bien que ça soit horizontalement, et non Dieu. Dieu ne se met jamais en mouvement: Il est immuable, selon une conception mise en place dès l'Antiquité et bientôt adoptée par les théologiens transcendantalistes. Il reste immobile dans Sa majesté et reçoit le Prophète comme un visiteur reçu lors d'une audiance. Si Gabriel accompagne Muḥammad c'est probablement parce que le jeu des associations ne permettait plus de se passer de lui, étant donné la querelle sur l'interprétation de la sourate 53. Pour apaiser les transcendantalistes on pouvait désormais prétendre que c'était l'ange qui s'était tenu debout et qui s'était rapproché du Prophète; comme nous l'avons vu, le changement de direction suggérait clairement que le mouvement d'approche ne pouvait être effectué que par Gabriel ou Muḥammad. Le philologue al-Farrā' le souligne en se référant explicitement au *mi'rāǧ*[101]. Cette conception était conforme à ses tendances mu'tazilites[102].

L'*isrā'* ne doit pas nous préoccuper ici. Malgré l'indissoluble mélange qui se produisit, il s'agit au fond d'un autre thème. À cet égard, il suffirait de rappeler quelques points. Au début, il n'était pas du tout donné que le voyage nocturne s'était effectué en direction de Jérusalem[103].

[101] Il utilise le terme *isrā'* mais semble y incorporer l'ascension. Pour lui, ce sont Gabriel et Muḥammad qui «se tiennent debout» tandis que c'est Gabriel qui «s'approche» de Muḥammad «à deux distances d'arc arabe ou moins», cf. *Ma'ānī al-Qur'ān* (éd. 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Šalabī et autres, Le Caire 1374/1955-73), t. III, p. 95, ll. 7 ss.

[102] Cf. TG II 87. – Si Gabriel était ainsi l'objet de la vision on pouvait naturellement se demander pourquoi le Prophète ne l'aurait vu que deux fois (Ibn Kaṯīr, t. IV, p. 271, ll. 2 ss.). On répondit qu'il ne l'avait vu *en personne* que deux fois, tandis qu'autrement, pendant la transmission normale des révélations, il ne le vit que sous la figure de Diḥya al-Kalbī (cf. EI² II 274 s.).

[103] Pour le développement cf. l'article déjà cité de Busse dans : JSAI 14/1991, surtout pp. 15 ss. et 25 ss.; aussi A. Neuwirth, *Erste Qibla – Fernstes Masǧid*?, dans: Hahn/Hossfeld/Jorissen/Neuwirth (edd.), *Zion Ort der Begegnung*, Festschrift Laurentius Klein (Bodenheim 1993), pp. 246 ss.

Pour le reste la situation était semblable à celle de la sourate 53. Le texte coranique lui-même (17/60) semblait insinuer qu'il ne s'agissait que d'un songe. Muʿāwiya le confirmait[104] et ʿĀ'iša parlait d'une absence temporaire de l'âme (*rūḥ*)[105]. La plupart des savants occidentaux sont du même avis: le verset fait allusion à un déplacement psychique[106]. Néanmoins, ce voyage fut très vite perçu comme un événement concrètement réel, un voyage au *masǧid al-aqṣā* dans la Terre Sainte, mosquée «autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction». Parallèlement, l'idée d'un voyage jusqu'au *bayt maʿmūr*, prototype céleste de la Kaʿba, fut repoussée[107]. D'autre part, ce fut justement dans ce contexte qu'avait apparu l'idée d'une montée au ciel; en substituant Jérusalem au *bayt al-maʿmūr* cette idée restait en suspens, d'où peut-être la combinaison des deux thèmes du *miʿrāg* et de l'*isrā'*. Cependant cette combinaison ne se fit que lentement; même Ibn Saʿd (mort en 230/845) leur assigne des dates différentes[108]. Si Ibn Isḥāq les situe dans la même nuit, il n'en fait pas pour autant un récit unique et cohérent. Il se borne en effet de traiter les deux événements dans un seul chapitre et, même là, il les distingue par des *isnād*-s différents[109].

Un détail particulier mérite d'être mentionné. Il arrive que les récits de l'*isrā'* se terminent, eux aussi, par une vision de Dieu. Selon une ancienne tradition juive le Paradis terrestre était localisé à Jérusalem; les musulmans, au moins ceux qui vécurent en Syrie, reprirent cette tradition en s'imaginant que Dieu résidait dans un jardin clos du *ḥaram al-šarīf*, à l'intérieur de l'enceinte qui entourait le Temple antique. C'est là que Muḥammad aurait vu Dieu assis sur Son Trône, sous la figure d'un jeune homme portant une couronne de lumière; et Dieu aurait touché de Sa Main, en signe d'amitié, entre les omoplates de Muḥammad et lui

[104] Ibn Isḥāq, *Sīra* 265, ll. 17 ss.

[105] Ib. 265, l. 16.

[106] Cf. p.e., E. Gräf, *Mohammeds Berufung. Eine koranexegetische Studie*, dans: bustan 8/1967, nr. 1, p. 24; Th. Lohmann, dans: MIO 14/1968, p. 290.

[107] Cf. Busse, pp. 10 et 25s.

[108] *Ṭabaqāt* I_1, p. 143, ll. 2 ss. et 18 ss.; cf. Busse, p. 11.

[109] *Sīra*, p. 263, ll. 1 ss. et p. 268, ll. 3 ss. Il ne faut pas oublier que l'édition de Wüstenfeld ne nous fournit que la rédaction faite par Ibn Hišām; la partie de l'original éditée par M. Hamidullah selon la récension de Yūnus b. Bukayr (Rabat 1396/1976) traite seulement l'*isrā'* sans mentionner le *miʿrāǧ* (pp. 274 ss.). D'ailleurs, l'expression *asrā lay*l*an* se rapporte, dans un autre passage coranique (sourate 44 v. 23), à l'Exode; cette correspondance conjointement avec l'ambiguïté du mot *'abdihi* dans la sourate 17 v. 1 a induit J. Wansbrough à supposer que le passage fait allusion à Moïse et non à Muḥammad (*Quranic Studies*, Oxford 1977, p. 67 s.).

aurait parlé[110]. Il ne s'agit plus d'une initiation car ce qui est dit ici par Dieu n'est pas une révélation semblable à celle du Coran. En outre la sourate 53 n'y est jamais citée. Même le jardin est appelé *ḥaẓīrat al-quds* et non pas *ǧannat al-ma'wā* comme on aurait pu penser. N'empêche que nous avons affaire à des éléments très proches de ceux que nous avons vus jusqu'ici. Dieu se manifeste «sous la plus belle des figures», à l'âge idéal de la jeunesse, et Il «vient» au Prophète, comme le soulignent quelques récits (*atā ilayya rabbī*). Il serait donc descendu, quittant Son Trône céleste pour s'asseoir sur celui préparé à Jérusalem. *Grosso modo* les textes combinent la vision de Dieu (et non d'un ange) avec une localisation terrestre située toutefois en dehors de la réalité habituelle.

Pendant un certain temps, cette variante va mener une existence indépendante grâce surtout à la récupération d'un thème normalement réservé au *mi'rāǧ*, à savoir celui de la rencontre avec les prophètes. Après avoir quitté la Mecque lors de son voyage nocturne, Muḥammad s'arrête successivement à Hébron pour rendre hommage à la mémoire d'Abraham, au Mont Sinaï afin de prier pour Moïse et à Bethléhem pour louer Jésus. Il salue ses prédécesseurs sur terre comme il le fait pendant son *mi'rāǧ* en traversant les sphères célestes. L'élaboration du thème n'est pas identique d'une part et d'autre. Dans les récits du *mi'rāǧ*, il s'agit de sept prédécesseurs et non de trois; en outre ils parlent et ne sont pas morts, etc. Ainsi, il est hors de doute qu'on ne pouvait pas fondre les deux versions dans un même texte; la variante ne peut pas être comprise comme une sorte de prélude à l'ascension. D'ailleurs, elle n'est pas toujours située à Jérusalem. Enfin, l'anthropomorphisme y acquiert une nouvelle dimension. Toucher quelqu'un implique plus d'activité que d'être objet de vision; même lorsqu'Il se trouvait «à deux (distances) d'arcs ou moins», Dieu n'avait pas atteint ce sommet d'intimité.

IV.

Il nous reste à tenter d'établir une chronologie. Il est bien entendu clair que nous avons traité de l'exégèse et non de la réalité. Nous ignorons ce qu'à vu Muḥammad; lui-même avait peut-être des hésitations,

[110] J'ai analysé ces traditions dans TG, vol. IV, pp. 380s. et 389 ss.; cf. aussi mon article *'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts*, dans: J. Raby et J. Johns (edd.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem*, t. I (Oxford 1992), pp. 89 ss. et ma conférence *The Youthful God. Anthropomorphism in Early Islam* (The University Lecture in Religion at Arizona State University, Tempe 1989).

étant donné «la tension» entre les versets 53/6-7 et 81/23. Ce qu'on peut dire, avec plus ou moins de certitude, c'est que les passages de la sourate 53 relatant ses expériences semblent indiquer que l'objet de sa vision était Dieu et non pas Gabriel. Or les rapports divergents que l'on trouve chez Ibn Isḥāq ne doivent pas nous poser de problème; la *Sīra* n'est qu'un «évangile» dans la mesure où elle ne nous offre que l'image que l'on se faisait du Prophète, à Médine et pendant la première moitié du second siècle de l'hégire, et non pas une biographie au sens critique du terme. Certes Ibn Isḥāq est historien, mais il écrit de l'histoire sacrée marquée par les tendances théologiques de son époque. Cela a toujours été évident[111]; il n'en reste pas moins que ceux qui ont écrit sur «la vie de Mahomet» ou encore les traducteurs du Coran l'on souvent négligé.

Le même point de vue est applicable au hadîth. Les légendes répandues sur Ibn Ṣayyād, reprises telles quelles ou amplifiées par l'historiographie, comme chez Sayf b. ʿUmar, ne sont pas fiables. Elles suggèrent pourtant que les juifs de Médine méditaient sur la vision d'Ezéchiel — ce qui n'est pas véritablement une surprise — et que leurs spéculations étaient peut-être inspirées par la mystique dite de Merkabah — ce qui est intéressant mais reste à prouver. Il est donc probable qu'on ait cru très vite que l'objet de vision de Muḥammad était Dieu et non Gabriel, et que pendant cette vision Dieu était assis sur Son Trône. L'image correspondait à l'esprit de l'époque et du milieu. Là où, pour des raisons dogmatiques, l'on a essayé de dissimuler ce fait, les traces des retouches ultérieures se laissent encore distinguer[112].

Les rapports existant sur la première génération après la mort du Prophète laissent supposer que les Compagnons étaient loin d'être d'accord sur la question de la visibilité de Dieu et celle de l'interprétation des passages «biographiques» de la sourate 53. Mais ces rapports eux-mêmes sont sujets à caution. Nous savons que les Compagnons étaient aptes à devenir des symboles identitaires pour des groupes ou des écoles postérieurs; par exemple les informations fournies au sujet d'un Ibn ʿAbbās ou d'un Abū Ḏarr portent les marques d'un débat déjà entamé. L'image

[111] Ici on doit naturellement citer Wansbrough (*The Sectarian Milieu*, Oxford 1978, pp. 4 ss.), bien que lui — et surtout ses épigones — tombent parfois dans l'excès inverse. Pour une vue équilibrée de la situation cf. déjà C.H. Becker, *Prinzipielles zu Lammens Sīrastudien*, dans: Der Islam 4/1913, pp. 263 ss., réimprimé sous le titre *Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung*, dans: *Islamstudien* (Leipzig 1924), t. I, pp. 520 ss.

[112] Parmi ceux qui ont reconnu ce fait citons notamment G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, p. 126, n. 3; il se réfère à Tor Andrae et souligne la relation avec la conception de Dieu développée dans l'Ancien Orient.

la plus cohérente est donnée par les récits qu'on rapporte de ʿĀʾiša; celle-ci s'était peut-être aperçue des doutes qui assaillaient son époux au sujet de l'interprétation des apparitions et c'est dans ce sens qu'elle aurait réagi contre les autres tendances. Cependant, si c'est vraiment le cas, elle n'a enregistré les hésitations du Prophète que dans les dernières années de celui-ci. Elle ne pouvait avoir qu'une connaissance indirecte des visions puisqu'à l'époque où celles-ci avaient eu lieu, elle n'était même pas encore née. Il faut ajouter que, dans un des hadîth-s en question, le rejet de la vision de Dieu est accompagné du rejet de l'idée de la dissimulation d'une partie du Coran par le Prophète (idée issue d'une doctrine «sabaʾite»). On fait donc protester ʿĀʾiša contre des tendances shiʾites, ce qui est possible mais beaucoup plus facilement explicable s'il s'agissait d'une projection ultérieure[113]. Par ailleurs, la tendance, attribuée à ʿĀʾiša, à mitiger la force de la révélation en l'interprétant comme un songe est déjà attestée par Jean Damascène[114], donc avant l'époque d'Ibn Isḥāq. En outre, la stratégie qui consistait à transférer les actions de Dieu sur un ange, afin d'éviter un anthropomorphisme trop embarrassant, n'était pas du tout chose nouvelle[115]. Rappelons que la plupart de nos textes parlant de «l'ange» ne l'identifient pas d'une manière spécifique[116]; ce ne fut qu'à la suite d'événements circonstanciels que l'on finit par identifier cet ange avec l'ange de la révélation, c'est-à-dire Gabriel.

Les traditions concernant le *miʿrāǧ* exigent un examen à part. Il y en a qui ne se réfèrent pas encore du tout à la sourate 53; c'est peut-être le cas de la version d'Ibn Isḥāq[117]. Celui-ci maintenait une attitude anti-anthropomorphiste et n'avait pas envie de s'attirer des ennuis. Mais l'absence complète du *miʿrāǧ* dans la recension de Yūnus b. Bukayr[118] fait supposer qu'à cette époque la tradition ḥiǧāzienne en tant que telle n'avait pas encore tellement évolué. Il semble en effet que l'épanouissement du thème ait été effectué en Irak. Bien qu'il nous manque encore une analyse détaillée des *isnād*-s, les rôles joués par Qatāda ou, une

[113] Cf. mes remarques dans: Arabica 21/1974, p. 36.

[114] Voir plus haut, n. 64. Pour l'authenticité du texte cité cf. Glei/Khoury, pp. 38 ss.

[115] Je pense surtout au rôle de Metatron dans la spéculation juive (cf. TG I 402 et, généralement, E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* [Jerusalem 1975], pp. 152 ss.).

[116] Selon Zuhrī, ʿĀʾiša aurait même utilisé le terme *al-ḥaqq* pour exprimer l'identité de l'entité manifestée (Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 1147, l. 7 s.; cf. Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 40 et 42).

[117] Cela a déjà été constaté par T. Andrae, *Die Person Muhammeds*, p. 68, n. 1.

[118] Cf. plus haut n. 109.

génération plus tard, par Sulaymān al-Taymī (m. 143/761) semblent néanmoins évidents[119]. Ce qui est important à noter en premier lieu c'est la diffusion d'une école exégétique se référant à Ibn 'Abbās; c'est clair chez Kalbī et d'autres[120]. La conception de la vision de Dieu comme apogée d'une gradation entre les prophètes (Abraham > Moïse > Muḥammad) semble avoir été si répandue au début du second siècle de l'hégire que Ḫālid al-Qasrī (gouverneur de Hišām entre 105/724 et 120/738) fit exécuter Ǧa'd b. Dirham parce qu'il doutait qu'Abraham ait été «l'ami» de Dieu et que Moïse ait entendu la voix de Dieu près du Buisson ardent[121]. La même gradation est évoquée dans le récit détaillé déjà mentionné de Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim[122]. Celui-ci, contemporain de Ǧa'd et vivant en Iran, se réfère à Ibn 'Abbās *marfū'an*, c'est-à-dire sans nommer sa source directe; il avait peut-être trouvé son inspiration en Irak. Dans le Ḥiǧāz, où avait vécu Ibn 'Abbās, les savants étaient plutôt attentifs à la chronologie. On s'intéressait à l'identité de la première sourate révélée. En Irak, l'influence des traditions juives et hellénistiques relatant l'expérience de voyage céleste était plus forte. La révélation y était perçue comme initiation. C'est justement en Irak que nous trouvons le premier témoignage datable de manière plus ou moins certaine. Or, ce témoignage ne concerne pas Muḥammad mais un extrémiste (*ġālī*) shi'ite, Abū Manṣūr al-'Iǧlī.

Il est vrai que le rapport proprement dit ne date que du troisième quart du second siècle. Il provenait probablement du *Kitāb iḫtilāf al-nās fī l-imāma* de Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795) d'où il fut tiré par Aš'arī et al-Ḥasan b. Muḥammad al-Nawbaḫtī[123]. Mais la figure elle-même nous ramène au début du deuxième siècle; Abū Manṣūr fut exécuté sur ordre de Yūsuf b. 'Umar al-Ṯaqafī, gouverneur de l'Irak de 120/738 à 126/744[124]. Il avait prétendu d'avoir été hissé au ciel (*'uriǧa bihi ilā l-samā'*). Dieu l'aurait invité à s'approcher de Lui (*adnāhu*) et lui aurait adressé la parole en persan en disant *yā pesar* «mon fils». Ensuite Il l'aurait renvoyé sur terre avec la mission de prêcher Sa parole (*balliġ*

[119] Pour lui cf. TG II 368; pour Qatāda ib. 141. On peut maintenant comparer les *isnād*-s reproduits par C. Schöck, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna* (Berlin 1993), planche 11 et 12. Qatāda apparaît également dans les *isnād*-s du récit de l'ouverture de la poitrine de Muḥammad (cf. Birkeland, *Legend of the Opening* 38).

[120] Cf. TG I 299 s. et 302.

[121] Ib. II 449 ss., surtout 455.

[122] Suyūṭī, *La'āli'*, t. I, p. 75, l. 15.

[123] Cf. TG I 377 et V 71 nr. 13.

[124] Cf. H. Halm, *Die islamische Gnosis* (Zurich 1982), p. 88; Halm traduit aussi les textes correspondants, ib. 86 ss.

'annī)[125]. Abū Manṣūr semble donc s'être considéré comme le Fils de Dieu; ses partisans l'appelaient le Logos (*kalima*) et prêtaient serment par ce mot honorable[126]. Dieu lui avait passé la Main sur la tête (*masaḥa*) et de ce fait il se disait le Messie (*masīḥ*), un Messie revivifié, réincarné, car celui qui avait originellement porté ce titre était Jésus, premier être créé selon lui, donc une sorte de Logos aussi. Le geste divin avait convaincu Abū Manṣūr qu'il était égal aux prophètes, qu'il était, à l'instar d'Abraham, un «ami de Dieu». Son identification avec Jésus s'effectuait grâce au fait que le mot *masīḥ* pourrait être compris, en arabe, de manière différente de l'araméen auquel il était emprunté. Le verbe *masaḥa* ne signifiait pas originellement «oindre», comme *mašaḥ* en hébreu ou *mešaḥ* en syriaque; «oindre» serait plutôt rendu par *dahhana*. *Masaḥa* signifiait «passer la main sur quelque chose» et *masīḥ* au sens passif (*fa'īl*) c'était, au dire des lexicographes, «quelqu'un sur la tête de qui on a passé la main» ou encore «quelqu'un qui a été frotté par la bénédiction divine»[127].

Jamais le parallèlisme avec Jésus n'avait été poussé aussi loin. En fait Abū Manṣūr ne faisait que se servir de thèmes disponibles pour élaborer un mythe gnostique. Il avait reçu, tout comme Muḥammad, l'ordre d'«avertir» les gens et se rangeait d'emblée parmi les prophètes. Le *mi'rāǧ*, comme symbole de l'initiation, faisait certainement vibrer une corde sensible. Qatāda mourut quelques années avant lui tout comme Ǧa'd b. Dirham avait été mis à mort auparavant. Le shi'isme extrémiste s'était déjà emparé du concept de la vision; les paroles anti-saba'ites prêtées à 'Ā'iša l'attestent. En effet, on concevait 'Alī et sa famille comme des êtres lumineux (*ašbāḥ nūr*) assemblés, dès la préexistence, autour du Trône divin et reflétant la lumière émanée de Dieu[128]. La même atmosphère se

[125] Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, p. 9, ll. 7 ss.; Nawbaḫtī, *Firaq al-Šī'a*, ed. H. Ritter (Istanbul 1931), p. 34, ll. 5 ss. Le rapport de Nawbaḫtī est copié par Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī, *al-Maqālāt wal-firaq*, ed. Muḥ. Ǧawād Maškūr (Téhéran 1963), p. 46, ll. 9 ss. C'est lui qui dit que Dieu parla en persan; Nawbaḫtī a au lieu de cela: «en syriaque». Mais D. Gimaret a raison de dire que c'est une faute d'écriture (Šahrastānī, *Livre des religions*, t. I [Louvain 1986], p. 520, n. 88). La seule difficulté c'est que *yā* comme particule du vocatif arabe est mis devant un mot persan.

[126] Aš'arī 9, l. 13. Abū Manṣūr se fondait sur l'indication contenue dans la sourate 52, verset 44 selon laquelle une «pièce» (*kisf*) pourrait tomber du ciel de façon miraculeuse: de la même manière, il était tombé du ciel où se trouvent les Banū Hāšim, 'Alī et le Prophète compris, sur la terre habitée par les shi'ites.

[127] *Lisān al-'arab* II 594 b, l. 18.

[128] TG I 295 et 454; M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel* (Lagrasse, 1992), pp. 81 ss.

fit de nouveau sentir dans le même «milieu» lorsque, une quinzaine d'années après Abū Manṣūr, un autre «extrémiste» shi'ite, Abū l-Ḫaṭṭāb, prétendit avoir effectué un voyage nocturne de Kūfa à Médine pour rendre visite à Ǧa'far al-Ṣādiq. Il aurait salué l'imām par l'expression *labbayka*, formule normalement réservée pour saluer Dieu pendant le Ḥaǧǧ[129]. Abū l-Ḫaṭṭāb visite donc l'imām dans le paradis terrestre localisé, dans ce cas, en Ḥiǧāz et non à Jérusalem[130].

Dans d'autres cercles on se gardait de telles «exagérations». Mais les esprits étaient «codés» de la même façon. Ṣabbāḥ al-Muzanī, «zaydite» et beaucoup plus «orthodoxe» qu'Abū l-Ḫaṭṭāb[131], soutenait que Muḥammad avait eu deux cent *mi'rāǧ*[132]. On peut se demander pourquoi il pensait devoir dire une chose pareille. Cette multiplication correspond mal à l'idée selon laquelle Muḥammad avait reçu l'ordre d'avertir le peuple à l'occasion de son *mi'rāǧ*. A-t-il reçu la totalité du Coran, pièce par pièce, lors de ses ascensions célestes? Selon les shi'ites, à côté de tout cela, d'autres choses furent communiquées à Muḥammad lorsque Dieu «révéla ce qu'Il révéla»: la prééminence de 'Alī par exemple; le Prophète aurait ainsi connu son successeur[133]. Nous savons qu'à cette époque, les shi'ites n'avaient pas encore cessé de penser que les passages coraniques concernant le rang de 'Alī et sa nomination étaient supprimés par les sunnites[134].

La théologie shi'ite fleurit sur ce terreau. Le premier écrit portant le titre de *Kitāb al-mi'rāǧ* fut composé par un mutakallim shi'ite, Hišām al-Ǧawālīqī[135]. Avec cet ouvrage, nous quittons, à un certain degré du moins, l'âge des contes. La fixation par écrit remplace la tradition orale. Il faut tout de même préciser un point. En général, chez les shi'ites, l'autorité était un privilège des imāms beaucoup plus que des théologiens; il y a des raisons à supposer que le «livre» — qui n'était probablement qu'un «écrit» (*kitāb*) de modestes dimensions — n'était autre chose qu'un recueil de traditions, ou peut-être même ne contenait qu'une seule

[129] Cf. TG I 277; aussi Widengren, *Muhammad, The Apostle of God*, pp. 29 ss.
[130] Pour les différentes localisations cf. mon article dans Raby/Johns, *Bayt al-Maqdis*, t. I, p. 100, n. 68.
[131] TG I 288 s.
[132] Ib. 345.
[133] Cf. M.M. Bar-Asher dans Arabica 37/1990, pp. 294 et 300, n. 30; là-dessus M.A. Amir-Moezzi, ib. 41/1994, pp. 127 ss.
[134] TG I 282. Si l'on situe, comme le faisaient les traditionnistes, le *mi'rāǧ* pendant la période mecquoise, 'Alī n'avait, en ce moment, qu'une quinzaine d'années.
[135] TG I 345 et V 69.

longue tradition comme celle rapportée par Maǧlisī dans ses *Biḥār al-anwār* et qui remonte à Ǧaʿfar al-Ṣādiq par Hišām al-Ǧawālīqī[136]. D'ailleurs, le même Maǧlisī rapporte une autre tradition du même genre dont l'*isnād* contient le nom d'un collègue de Ǧawālīqī, Abū Mālik al-Ḥaḍramī[137]. Il se peut donc que, sous cet aspect, ces théologiens n'aient été que de simples transmetteurs. Mais ils étaient aussi amateurs de systématisation et leur «système» était anthropomorphiste. Hišām al-Ǧawālīqī croyait que Dieu, tout en étant de lumière, possède une figure (*ṣūra*) et une tête couverte d'une crinière noire rendant Sa lumière de même couleur[138]. Cette observation est d'autant plus valable que le texte rapporté par Maǧlisī évite de parler d'une vision. Dieu invite Muḥammad à se rapprocher et celui-ci se rapproche à une distance de «deux arcs ou moins» du ... jujubier[139]. Le texte fond aussi les deux visions dans un seul texte[140]. En outre, ici Dieu ne bouge pas, bien que dans le «système» le mouvement (*ḥaraka*) soit sa qualification la plus essentielle[141].

Est-ce que l'on doit en conclure que l'anthropomorphisme était, à ce moment, professé avec une certaine caution à Kūfa même? La réponse est, dans une certaine mesure, affirmative. Hišām b. al-Ḥakam, contemporain de Hišām al-Ǧawālīqī mais plus jeune que lui, s'écarte du concept de *ṣūra* et n'envisage Dieu que comme un «corps» (*ǧism*), une masse de lumière à forme géométrique partout présent de façon identique[142]. Mais il se peut qu'il ait professé ces idées à Bagdad plutôt qu'à Kūfa. Al-Ǧawālīqī, lui, n'avait jamais nié que Dieu ait des membres et perçoive l'univers grâce à Ses sens[143]. La réaction surgit plutôt à Baṣra avec les muʿtazilites et aussi, si on en croit l'hérésiographie ismāʿīlienne déjà mentionnée[144], les murǧiʿites du cercle d'Abū Šamir al-Ḥanafī[145] qui aurait nié en bloc le *miʿrāǧ* puisque, selon lui, Muḥammad ne pouvait jamais avoir vu Dieu[146].

[136] *Biḥār*, ed. Ǧawād al-ʿAlawī, Muḥ. Āḫūndī et al. (Téhéran 1376/1956-1392/1972), t. XVIII, pp. 319-331 (n° 34).

[137] Ib. 339 n° 41; cette tradition est beaucoup plus brève. Pour Abū Mālik cf. TG I 348 s.

[138] Pour plus de détails cf. TG I 345 ss.

[139] *Biḥār* 328, l. ult. s.

[140] Le *qāba qawsayn* du v. 9 et la *sidrat al-muntahā* du v. 14.

[141] TG I 347.

[142] TG I 358 ss.

[143] TG I 345.

[144] Cf. ci-dessus n. 77.

[145] Sur lui voir TG II 174 ss.

[146] Il est vrai que l'auteur ne parle que de la Ġaylāniyya, mais il serait invraisemblable de penser à la branche syrienne. En général, s'il s'agit de théologie non purement qadarite, ce sont les baṣriens qu'on a en vue (cf. TG I 130 ss. et II 167 ss.).

Mais ces réactions semblaient trop puritaines. Au fond on n'aurait jamais dû être anthropomorphiste pour croire au *mi'rāğ*. À la longue, ce qu'on attendait de l'ascension était plus une révélation qu'une vision. Nous avons relevé cette tendance chez les shi'ites mais elle existe aussi dans les versions sunnites. Vu sous cet angle, l'éclosion des potentialités du thème du *mi'rāğ* n'aurait pu être réalisé que si on supposait que la révélation du Coran avait eu lieu pendant cet événement. Cependant cette supposition était loin d'être aisément faisable. Le Coran n'était pas révélé d'un seul coup; les traditions spécifiant les *asbāb al-nuzūl* — beaucoup d'entre elles étaient ḥiğāziennes et non irakiennes! — étaient trop anciennes pour être écartées. Lorsqu'Il «révéla ce qu'Il révéla», Dieu aurait dévoilé en même temps d'autres secrets: le plan qu'Il avait projeté pour Sa Communauté (comme pensaient les shi'ites) ou les tourments de l'Enfer (selon les sunnites). C'est sur ce dernier point qu'insiste Miguel Asín Palacios lorsqu'il cherche les sources de la *Divine Comédie*[147]. Dans l'état actuel de nos recherches nous pouvons dire que les textes réunis par le savant espagnol n'ont pas directement influencé Dante[148]; ces textes ne sont que les vestiges d'une tradition continuelle qui, finalement, atteignit l'Occident. L'écrit qui a réellement pu être lu par l'auteur de la *Divina Commedia*, le *Liber Scalae Machometi*, traduit de l'espagnol ou du catalan par Bonaventure de Sienne, nous réserve tout de même une dernière surprise: c'est effectivement le Coran que Dieu remet au Prophète lors de l'audience qu'Il lui accorde. D'autre part, Muḥammad ne voit pas Dieu, il est séparé de Lui par deux rideaux ou voiles[149]. La lumière de Dieu étant au-delà de ce qu'il peut supporter, Muḥammad ne voit que le Trône divin[150].

La querelle sur la visibilité de Dieu était terminée[151]. Elle avait abouti à un compromis. L'ascension du Prophète était acceptée comme une réalité et on ne parlait plus de songe ou de voyage purement spirituel[152]. Le *mi'rāğ* comptait désormais comme un des miracles du Prophète et

[147] *La escatología musulmana en la Divina Comedia*; ³Madrid 1961.

[148] Cf. D. Kremers dans: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 5: *Orientalisches Mittelalter*, ed. W. Heinrichs (Wiesbaden 1990), pp. 206 ss.

[149] E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano 1949), chap. XLXI § 123 s.; cf. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 110 ss. Il va sans dire que le texte latin n'est aucunement originel. Pour une parallèle cf. Andrae, *Person Muhammeds*, p. 69.

[150] Ib., chap. XX § 52; cf. Qušayrī, *K. al-Mi'rāğ*, p. 58, ll. -7 ss.

[151] Pour plus de détail voir encore Andrae, p. 74 ss.

[152] Voir, p.e., Ṭabarī, *Tafsīr* ³XV, p. 16, ll. -5 ss.

devenait un sujet favori de la littérature des *dalā'il al-nubuwwa*. Cette dogmatisation garantissait la singularité et l'inimitabilité de l'événement. Lorsqu'en 819/1416, quelqu'un prétendit au Caire être monté au ciel et avoir vu et entendu Dieu, il fut tout simplement placé, après consultation d'un juriste, dans une maison d'aliénés[153]. Le songe véridique n'était plus considéré comme un moyen de réalisation de la révélation mais une continuation de celle-ci et il constituait désormais le privilège des hommes charismatiques[154]. On évitait le scandale de la vision directe bien que beaucoup de soufis s'attribuaient justement cette aptitude exceptionnelle. En effet, ce fut surtout grâce à ces derniers que le sunnisme garda une touche d'anthropomorphisme. Mais la victoire décisive fut réalisée sur un autre front: celui de la vision béatifique après le Jugement dernier (*al-ru'ya bi l-abṣār*)[155]. L'homme ressuscité vivra dans la compagnie de Dieu; il sera gratifié, comme récompense de sa foi, par la vision de Dieu sinon il ne sera pas véritablement bienheureux. Il est vrai que pour ce qui est de l'interprétation de la sourate 53 et du thème de l'ascension qui s'y associait, le succès de cette conception arrivait trop tard; la résistance s'alimentait déjà dans le hadîth. En outre, l'existence dans l'au-delà n'était pas pareille à la vie terrestre. Après tout, Muḥammad était un mortel, même pendant son ascension. Certes, comme l'avait dit Ibn Isḥāq, l'échelle (*mi'rāğ*) que vit le Prophète était «ce que voit tout homme au moment de sa mort»[156]; mais Muḥammad devait revenir. Tout en ayant été glorifié, il lui restait encore beaucoup d'œuvres à achever ici-bas. On s'était résolument décidé à l'exalter mais les événements de sa vie avaient déjà anticipé cette exaltation.

Josef VAN ESS
Universität Tübingen
Orientalisches Seminar
Tübingen

[153] Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Inbā' al-ġumr bi-anbā' al-'umr*, ed. Ḥasan Ḥabašī, 1-3 (Le Caire 1969-72), t. III, p. 99, ll. 2 ss.

[154] Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leyde 1955), pp. 447 s.; Y. Friedmann, *Prophecy Continuous* (Berkeley 1989), pp. 83 ff.

[155] Pour ce sujet cf. TG, t. IV, pp. 411 ss.

[156] *Sīra*, p. 268, l. 5.

LE COMMENTAIRE DE RĀZĪ SUR LE VOYAGE NOCTURNE

Guy Monnot

Le Coran ne parle pas d'une ascension (*mi'râǧ*) de Muḥammad. En revanche, les recueils canoniques de *ḥadīṯ* contiennent sur ce sujet de nombreuses traditions prophétiques. Les principales sont les suivantes:

A. – Tradition d'Abū Ḏarr, rapportée par Anas b. Mâlik (Buḫârī, «Ṣalât», 1; «Anbiyâ'», 5; cf. Ḥaǧǧ, 76). — Gabriel descend laver le cœur de Muḥammad. Le Prophète est ensuite transporté au ciel en partant de La Mekke (à savoir de sa propre maison, et non point de la Ka'ba).

B. – Tradition de Mâlik b. Ṣa'ṣa'a, rapportée par Anas (Buḫârī, «Bad' al-ḫalq», 6; «Manâqib al-Anṣâr», 42; Muslim, «Īmân», 264). — Gabriel vient laver le cœur (*qalb*) de Muḥammad. Celui-ci est transporté de la Ka'ba au ciel sur la monture al-Burâq.

C. – Tradition d'Anas b. Mâlik, rapportée par Ṯâbit al-Bunânī (Muslim, «Īmân», 259). — Pas de mention d'un lavage du cœur. Al-Burâq transporte Muḥammad de la Ka'ba *à Jérusalem*, d'où il monte au ciel avec Gabriel.

D. – Tradition d'Anas, rapportée par Šarīk b. 'Abdallâh (Buḫârī, «Tawḥīd», 37; «Manâqib», 24: le début seulement; Muslim, «Īmân», 262: ne rapporte que le début, et dit ensuite: «Il raconte ensuite tout, comme dans la tradition de Ṯâbit al-Bunânī». — Trois personnages viennent deux nuits différentes choisir Muḥammad, puis le porter au puits de Zamzam. Son ceur est alors lavé par le seul Gabriel (récit très développé). Pas de mention d'al-Burâq. Muḥammad est transporté *dans son sommeil* de la Ka'ba au ciel.

Un examen complet de ces traditions devrait les mettre en relation avec d'autres textes: le Coran et ses commentateurs, la *Sīra* etc. Mais quelques aspects sautent immédiatement aux yeux.

1° Les quatre traditions s'achèvent par le récit d'une sorte de marchandage où les instances de Muḥammad, conseillé par Moïse, obtiennent de

Dieu qu'Il réduise de cinquante à cinq le nombre des prières rituelles imposées aux musulmans. C'est la pointe du *ḥadīṯ*.

2° En revanche, il y a des différences quant à deux éléments très importants du récit: le lavage du cœur est absent de C, tandis qu'al-Burâq est absent de A et de D.

3° Quant au voyage de nuit de La Mekke *à Jérusalem*, il n'est guère présent, dans les deux *Ṣaḥīḥ*, que par une tradition isolée.

4° Anas b. Mâlik joue un rôle dans la transmission de toutes ces traditions, mais seulement comme le premier transmetteur de A et B, et en revanche comme le garant de C et D.

Quoi qu'il en soit, les musulmans ont très tôt admis que le *mi'râǧ* est lié au verset 1 de la sourate 17, que voici:

> Gloire à Celui qui fit voyager de nuit son serviteur de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée dont Nous avons béni les alentours, pour lui faire voir de Nos signes. Il est, Lui, celui qui entend et celui qui voit.

Les commentaires coraniques reflètent cette croyance. Un exemple très significatif est celui de Faḫr al-Dīn al-Râzī. Après avoir montré que la traversée des cieux n'est pas impossible aux yeux de la raison, il en vient à l'étude du *mi'râǧ* tel qu'il s'est produit: c'est son deuxième *maqâm*. En voici la traduction[1].

«Que Dieu a transporté de nuit l'esprit et le corps de Muḥammad, de La Mekke à la Mosquée très éloignée, c'est montré par le Coran et par le *ḫabar*.

Quant au Coran, il s'agit de ce verset. L'argument est le suivant: le «serviteur» désigne l'ensemble du corps et de l'esprit; il s'ensuit donc que le voyage nocturne s'est produit pour l'ensemble du corps et de l'esprit. Sache que cette déduction repose sur [la définition] de l'homme: il est, ou bien l'esprit seulement, ou bien le corps seulement, ou bien l'ensemble du corps et de l'esprit.

Ceux pour qui l'homme, *c'est l'esprit seulement*, argumentent à cet égard de plusieurs manières. *Premièrement*, l'homme est une même réalité (*šay'*), qui demeure du début à la fin de sa vie. Mais les parcelles du corps se remplacent, se distinguent et se déplacent [les unes par rapport aux autres]. Or, ce qui demeure est autre que ce qui se remplace. Donc, l'homme est distinct de son corps. *Deuxièmement*, l'homme est parfois

[1] Faḫr al-Dīn al-Râzī (m. 606 H./1210), *al-Tafsīr al-kabīr* [= *Mafâtīḥ al-ġayb*], 32 t., Le Caire 1352 H./1933, offset Téhéran s.d., t. 20, 150-152.

conscient de son essence propre dans le moment où il est inconscient de toutes les parties de son corps. Or, ce qui est connu est distinct de ce dont on est inconscient. Donc, l'homme est distinct de son corps. *Troisièmement*, l'homme, en accord à sa nature intègre, s'exprime en ces termes: «Ma main», «Mon pied», «Mon cerveau», «Mon cœur», et ainsi pour les autres membres, en les attribuant tous à son essence propre. Or, ce qui est attribué est autre que ce à quoi c'est attribué. Il faut donc que son essence propre soit distincte de tous ses membres.

Première objection. L'homme n'attribue-t-il pas son essence à lui-même, en disant: «Mon essence» (et «Mon âme»). Il vous faudrait alors admettre que lui-même est distinct de son essence, ce qui est absurde. — *Réponse.* Nous ne nous attachons pas simplement aux mots, en sorte qu'il nous faille admettre ce que vous avez dit. Nous nous attachons à la raison pure. Cette raison indique avec clarté que l'homme est un étant unique. Cette réalité unique prend par le moyen de la main, voit par le moyen de l'œil, entend par le moyen de l'oreille. L'homme est une réalité unique, et ces membres sont pour lui des instruments en ces actions. Cela prouve que l'homme est une réalité distincte de ses membres et instruments.

Ces arguments établissent que l'homme est une réalité distincte de la structure corporelle que nous lui voyons, et nous disons donc que, dans le verset «Gloire à Celui qui fit voyager de nuit son serviteur», ce dernier mot désigne la substance de l'esprit. Dans ces conditions, rien n'indique dans le verset un voyage corporel.

Nouvelle objection. Le voyage nocturne en esprit n'a rien de contraire à l'ordre habituel des choses, et il ne conviendrait alors pas de s'exclamer [comme dans le verset que nous expliquons]: «Gloire à Celui qui fit voyager de nuit son serviteur!». — *Réponse.* Cela encore est sans valeur. Car il n'est pas exclu de dire que [le Prophète] a reçu des dévoilements et des contemplations qui n'ont été donnés à personne d'autre; et cette affirmation convient même pour lui, sans conteste. — Tels sont donc les arguments qu'on oppose à ceux qui, par déduction du verset, affirment que le *mi'râğ* a concerné l'esprit et le corps tout ensemble[2].

Mais nous y répondons que le mot de «serviteur» ne désigne que *l'ensemble de l'esprit et du corps.* A preuve la parole de Dieu: «As-tu

[2] Dans la réponse qui suit immédiatement, Râzī va utiliser le Coran pour établir la troisième thèse mentionnée en tête de ce texte. Quant à la deuxième thèse, à savoir que l'homme, c'est le corps seulement, elle est traitée par prétérition..

vu celui qui empêchait un serviteur de prier?» [Coran 96,9s]: il n'y a pas de doute que le «serviteur» désigne ici l'ensemble de l'esprit et du corps. De même, dans la sourate des Djinns: «Et quand le serviteur de Dieu s'est levé pour L'invoquer, peu s'en fallut qu'ils ne se collent tous à lui»[3], où le sens est à nouveau l'ensemble de l'esprit et du corps.

Quant au *ḫabar* maintenant, c'est la célèbre tradition prophétique rapportée dans le *Ṣiḥāḥ*[4]. Elle prouve que le mouvement est allé de La Mekke à Jérusalem, puis de là jusqu'aux cieux. Ceux qui le nient ont développé plusieurs arguments fallacieux.

Premièrement, par des biais rationnels, et il y en a trois: 1° Poser un mouvement d'une vitesse aussi extraordinaire n'est pas raisonnable. 2° Il n'est pas raisonnable non plus qu'un corps lourd monte aux cieux. 3° Son ascension aux cieux entraînerait que les sphères célestes se déchirent, ce qui est impensable.

Deuxièmement, si c'était possible, ce serait le plus grand des miracles, et il aurait alors fallu que cela se manifestât devant un grand concours de peuple, pour qu'ils en infèrent la véracité de Muḥammad dans sa prétention au charisme prophétique. Mais que cela se produise en un moment où nul ne le voit ni ne le contemple, ce serait en vain, ce qui ne convient pas au Sage[5].

Troisièmement, ils s'accrochent à la parole de Dieu: «Et la vision que Nous t'avons montrée, Nous l'avons seulement posée pour mettre les hommes à l'épreuve» [Coran 17,60]. Cette vision, disent-ils, n'est autre que le récit du *mi'rāǧ*, et si elle a été une épreuve pour les hommes, c'est seulement parce que beaucoup de ceux qui avaient cru en lui, quand ils entendirent ce discours, le traitèrent de menteur et rejetèrent la foi. Le récit du *mi'rāǧ* fut ainsi une épreuve pour les hommes, et il en résulte que c'était une «vision» que Muhammad a vue en songe.

Quatrièmement, le récit du *mi'rāǧ* contient des choses insensées. On y rapporte que le ventre de Muhammad a été fendu, et qu'il a été purifié avec de l'eau de Zamzam. C'est insensé. En effet, ce qu'on peut laver

[3] Coran 72,19. Le sens des derniers mots est controversé parmi les commentateurs. Il pourrait s'agir des djinns, avides de surprendre la prière de Muhammad (cf. versets 1s et 9).

[4] C'est la tradition d'Anas, rapportée par [illegible] dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, et que nous [illegible] plus haut.

[5] «Le Sage» est l'un des très beaux Noms de Dieu (Coran 2,32, 129 etc.). Ce Nom manifeste en particulier Sa sagesse dans la création: «Pensiez-vous donc que Nous vous avions créés en vain, et que vous ne seriez pas ramenés à Nous?» (23,115; cf. 3,191; 38,27, etc.).

avec de l'eau, ce sont les impuretés physiques, mais cela ne contribue en rien à purifier le cœur des croyances vaines et des mœurs blâmables. Ainsi encore, on y rapporte que Muḥammad a eu Burâq pour monture. C'est insensé. Dès lors, en effet, que c'est Dieu qui l'a fait aller de ce monde au monde céleste, quel besoin de Burâq? Ainsi enfin, on y rapporte que Dieu imposa cinquante prières rituelles, et que Muḥammad ne cessa d'aller et venir entre Dieu et Moïse jusqu'à ce que les cinquante soient revenues à cinq, à cause de la compassion éprouvée par Moïse. Le Qâḍī[6] a dit: «Cela demande l'abrogation de la règle avant son exécution, et entraîne la versatilité (*badâ'*) de Dieu, ce qui est absurde». Il en résulte que ce récit contient des affirmations inacceptables. Il faut donc le rejeter.

La réponse aux objections rationnelles a été faite plus haut[7] et nous n'y revenons pas.

La réponse au deuxième argument, c'est la parole de Dieu: «Pour lui faire voir de Nos signes». Le détail et l'explication de cette expression générale se font de plusieurs manières. 1°. Immenses sont les biens du Jardin paradisiaque, et intenses les terreurs du Feu infernal. Si le Prophète, sans les avoir contemplés en cette vie, les avait vus au commencement du jour de la Résurrection, il aurait pu être dominé par l'espoir de ces biens ou la crainte de ces maux. Mais après les avoir contemplés en cette vie durant la nuit du *mi'râǧ*, leur impression sur son cœur au jour de la Résurrection sera moins forte, il n'en sera pas préoccupé et pourra se livrer entièrement à l'intercession. 2°. Il n'est pas impossible que la vision des prophètes et des anges par le Messager ait produit la complétude de son bien, ou du leur. 3°. Il n'est pas exclu que, une fois qu'il s'est élevé jusqu'à la sphère céleste et a contemplé les cieux, le Trône et le Siège souverain, la vue de l'état et des maux de ce monde-ci lui soient apparues méprisables. Il en est résulté pour lui en son cœur une augmentation de force, grâce à laquelle il est devenu plus parfaitement appliqué à l'appel [des hommes] à Dieu, et plus éloigné de prendre

[6] Il s'agit de 'Abd al-Ǧabbâr, Qâḍī l-Quḍât de Rayy (m. 415 H./1025). Le célèbre mu'tazilite est souvent cité dans les *Mafâtīḥ al-ġayb*: ainsi t.12,161 et 219 (sur Coran 6,7 et 38); t. 13,52.66.70.145; t. 22,16.19; t. 31,111. Les passages correspondants sont généralement absents des deux ouvrages qui nous restent de la production exégétique de 'Abd al-Ǧabbâr, à savoir *Mutašâbih al-Qur'ân* et *Tanzīh al-Qur'ân 'an al-maṭâ'in*. On pouvait donc supposer que les citations viennent du grand commentaire général qu'al-Ḥâkim al-Ǧušamī attribue au mu'tazilite. C'est confirmé par la plume de Râzī lui-même: «*Wa-qad awrada l-Qâḍī hâḏâ l-ḥadīṯ fī tafsīrihi wa-qâl...*» (t. 13,184 sur Coran 6,125).

[7] Elle se trouve au t. 20,147-149 et ne présente pas grand intérêt.

en considération les ennemis de Dieu[8]. C'est ce que montre le fait que, lorsqu'un homme a pu constater la puissance de Dieu, sa force d'âme et sa constance à supporter l'adversité dans le *ǧihâd* et ailleurs sont décuplées par rapport à celui qui n'en a pas fait l'expérience. — [En résumé,] sache donc que la parole: «Pour *lui* faire voir de Nos signes» indique que le profit de ce voyage nocturne est réservé au Prophète et lui revient par mode de détermination.

La réponse au troisième argument, nous la donnerons à la fin de notre commentaire du verset allégué[9]. Nous montrerons alors que la «vision» dont il parle est une vision oculaire, et non pas un songe.

La réponse au quatrième argument [est simple]. On n'a rien à objecter aux actes de Dieu. Car Il fait ce qu'Il veut, et décide ce qu'Il juge bon[10].»

* * *

Ces pages mettent en lumière quelques-unes des questions qui agitaient l'esprit des commentateurs. Ceux-ci étaient en effet confrontés à plusieurs problèmes, dont on peut esquisser comme suit la liste et l'enchaînement.

1. Le voyage nocturne s'est-il poursuivi en *mi'râǧ*? Malgré la réserve et la divergence des traditions les plus «sûres», la Communauté donne à cette question une réponse massivement positive. Encore faut-il rappeler, comme le fait Râzī avec lucidité: «Quant à l'ascension (*'urūǧ*) jusqu'aux cieux et au delà du Trône, ce verset ne l'indique pas. [...] Pour ce qui est de la tradition prophétique, l'indication qu'elle donne est étudiée plus haut, et Dieu en sait davantage!»[11].

[8] Traduction *ad sensum* d'une phrase qui est, soit légèrement corrompue (lire *wa-fī qillat iltifâtihi*?), soit très gauche.

[9] À savoir Coran 17,60. En réalité, dans le commentaire qu'il en fait au t.20,236, Râzī se contente d'affirmer: «La plupart disent qu'il n'y a pas de différence entre *al-ru'ya* et *al-ru'yâ*». L'un comme l'autre seraient des *maṣdar* du verbe *ra'â* et désigneraient l'acte de voir, ou son contenu, au sens ordinaire: une vision oculaire. Disons-le, ce n'est pas l'avis du *Lisân al-'Arab*, t. 14,291 A-B et 297. La forme *ru'yâ*, employée au verset 60, désigne normalement une vision pendant le sommeil.

[10] Cette affirmation est évidemment au cœur de l'islam. On en trouve l'expression littérale en Coran 5,1; 3,40 etc.

[11] Tome 20,153. C'est la «troisième question» du commentaire de Râzī (corriger le texte qui a, par erreur: «Quatrième question»). La deuxième question, à laquelle celle-ci, très brève, fait pendant, portait sur la modalité du Voyage nocturne, et c'est d'elle que nous avons traduit *al-maqâm al-ṯânī*.

2. Muḥammad était-il alors à l'état de veille, ou de sommeil? On observe à cet égard un certain flottement dans les traditions. Rien à ce sujet en A et C. La tradition B indique: «Alors que j'étais près de la Kaʿba dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil...»[12]. La tradition D est plus précise: «La nuit où le Messager de Dieu fut emmené de la mosquée de la Kaʿba en voyage nocturne, trois [anges] vinrent à lui, avant que lui soit faite révélation, pendant qu'il dormait dans la Mosquée Sacrée [...]. Ils revinrent une autre nuit comme son cœur en eut la vision, car son œil dormait sans que dorme son cœur. Il en est ainsi des prophètes: leur œil dorme sans que dorme leur cœur»[13]. Cette longue tradition s'achève sur ces mots: «Il se réveilla: il était dans la Mosquée Sacrée»[14]. Les commentateurs coraniques en général (qui viennent après les traditions), et Râzī en particulier, sont pourtant affirmatifs: presque tous tranchent pour l'état de veille.

3. Le Voyage a-t-il été accompli par Muḥammad en esprit seulement, ou par son esprit avec son corps? Le texte de Râzī qu'on a vu plus haut vise essentiellement à établir qu'il ne s'agit pas d'un voyage purement spirituel. Le corps y aurait participé. On notera que la même solution est donnée à propos de Coran 3,55: «Quand Dieu a dit: "O Jésus! Voici que je vais te rappeller à Moi, t'élever vers Moi..."». Notre commentateur écrit: «Jésus fut élevé au ciel complètement (*bi-tamâmihi*), en son esprit et en son corps»[15]. De même pour Idrīs, dont Coran 19,56s mentionne aussi l'élévation hors de ce bas monde: Râzī estime qu'il fut élevé jusqu'au quatrième ciel, où l'ange de la mort vint prendre son esprit[16]. — A l'égard de ce troisième problème et du précédent, notons

[12] *Baynamâ anâ 'inda l-Bayt bayna l-nâ'im wal-yaqẓân*. Mais dans Buḫârī, «Manâqib al-Anṣâr», 42, on a une variante: *Baynamâ anâ fī l-Ḥaṭīm* (ou: *fī l-Ḥiǧr*) *muḍtaǧi'an*, «Alors que j'étais... étendu...».

[13] ..*Innahu ǧâ'ahu ṯalâṯat nafar qabla an yūḥâ ilayhi wa-huwa nâ'im fī l-Masǧid al-Ḥarâm* etc. — «Avant que lui soit faite révélation»: ces mots peuvent référer à une révélation particulière ou, plus normalement, à l'ensemble du processus de révélation du Coran. Sur la dernière phrase, cf. *Cantique des cantiques* 5,2.

[14] *Wa-stayqaẓa wa-huwa fī Masǧid al-Ḥarâm*.

[15] Tome 8,68 (*al-waǧh al-sâdis*).

[16] *Qabaḍa rūḥahu* (t. 21,233). Idrīs est habituellement identifié avec Hénoch, qui «marcha avec Dieu, puis disparut, car Dieu l'enleva» selon *Genèse* 5,24. C'est bien au «quatrième ciel» qu'il est rencontré par Muḥammad dans les traditions B et C du *mi'râǧ* (alors que la tradition A n'en sait rien, et que la tradition D le place au deuxième ciel seulement). — On notera au passage que «l'élévation» d'Hénoch et de Jésus, tout comme l'enlèvement au ciel d'Elie (*II Rois* 2,1ss; le Coran et Râzī n'en disent rien), marquent la fin de leur vie terrestre. Au contraire, l'ascension de Muḥammad est présentée comme une parenthèse dans son existence d'ici-bas. A cet égard, elle peut être comparée

que, dans une vision imaginative, et en particulier dans un rêve, on *se* voit et on *se* sent agir et bouger *dans son corps*. On pourrait concevoir que Muḥammad n'ait pas fait la différence, et qu'il ait présenté à ses contribules (ou du moins que ceux-ci l'aient ainsi compris) ce voyage comme réellement corporel, alors qu'il n'était qu'*imaginativement* corporel. Cela fait tomber l'objection à un simple rêve du fait des violentes dénégations des Mekkois telles qu'elles sont parfois rapportées[17].

4. Le thème de l'ascension spirituelle, c'est-à-dire d'une montée intérieure de l'âme vers Dieu, ne pouvait manquer d'être développé par les spirituels musulmans à l'occasion du *mi'râǧ*. Il est étudié en d'autres articles. Le *tafsīr* classique et littéral lui donne une base inattendue. A savoir le verset habituellement compris comme: «Vous monterez à coup sûr de niveau en niveau»[18]. Dans le premier mot arabe, trois lecteurs canoniques remplacent l'avant-dernière voyelle brève par une *fatḥa*, et le sens devient alors: «Tu monteras...». Il n'en faut pas plus pour que Râzī, parmi les interprétations de ce verset, puisse écrire: «C'est l'annonce à Muḥammad de sa montée au ciel pour en contempler le royaume, et de l'honneur qui lui est rendu là par les anges. Le sens est donc: «A coup sûr, Muḥammad, tu monteras dans les cieux de niveau en niveau», tout comme il est écrit ailleurs: «Celui qui a créé sept cieux par niveaux». Cette annonce, Dieu l'a réalisée dans la nuit du Voyage nocturne. On rapporte cette interprétation d'Ibn 'Abbâs et d'Ibn Mas'ūd»[19]. D'un autre côté, la lecture majoritaire au pluriel, c'est-à-dire «Vous monterez», s'adresse nécessairement aux hommes. Elle est comprise, avec de notables variantes, comme signifiant que ceux-ci passeront par différents états (*aḥwâl*). Il suffit de rapprocher cette idée de l'interprétation précédente, pour aboutir à une signification mystique. C'est ce que fait al-Nisâbūrī, dans son *ta'wīl* (librement inspiré, comme on sait, du *Baḥr al-ḥaqâ'iq* de Naǧm al-Dīn Dâya) sur 17,1: «Sa parole: «De la Mosquée sacrée» désigne la station où l'on s'interdit l'attention à ce qui n'est pas Dieu. «A la Mosquée très éloignée», c'est-à-dire à la

aux extases dont l'histoire des religions, et celle de la philosophie, ne manquent pas d'exemples. A la suite de J.C. Archer, Madame Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill 1985, 162, a raison d'esquisser ici un parallèle avec le célèbre passage de saint Paul, *II Corinthiens* 12,1-5.

[17] Cf. le *ḥadīṯ* qui met en scène Umm Hâni' bint Abī Ṭâlib, et qu'on trouve par ex. dans Nīsâbūrī (cf. note 20 *infra*), t. 15,8.

[18] *La-tarkabunna ṭabaqan 'an ṭabaq* (Coran 84,19).

[19] Tome 31,110 sur Coran 84,19. La citation: «Celui qui etc.» est tirée par Râzī de Coran 67,3 (cf. 71,15).

station de l'anéantissement en Dieu. «Dont Nous avons béni les alentours», par la demeure en Dieu. «Pour lui faire voir de Nos signes», qu'une oreille n'a pas entendus, et qu'un œil n'a pas vus. «Il est, Lui, celui qui entend et celui qui voit», et nul ne parvient à Lui si ce n'est quand Lui entend et voit par lui»[20].

5. Peut-on se rapprocher de Dieu au point de Le voir? Cette question rejoint une grande controverse, dont les grands recueils de *ḥadīṯ* portent déjà la trace. La tradition du *mi'râǧ* montre qu'on peut Lui parler et L'entendre. Mais Muḥammad a-t-il vu Dieu? Certains l'ont pensé, en relation à une exégèse de Coran 53,11-18. C'est le récit de la sourate de l'Etoile:

> Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu. Allez-vous le contredire sur ce qu'il voit? Il l'a même vu une autre fois, au lotus de la Limite, où se trouve le Jardin du refuge… Quand survient au lotus ce qui survient! Le regard n'a pas dévié, il n'a pas dépassé. Il a bien vu de très grands signes de son Seigneur.

Le verset 13 est ici central: *Wa-la-qad ra'âhu nazlatan uḫrâ*. On peut comprendre et traduire autrement, à savoir: «Et il L'a vu lors d'une autre descente». Cette descente admet plusieurs interprétations, quelque peu risquées, mais de toute façon c'est Dieu qu'aurait vu Muḥammad selon cette hypothèse. Elle est présentée, parmi d'autres solutions, par Râzī. Un siècle plus tard, à l'autre extrémité du monde islamique, l'Andalou Qurṭubī la met aussi en bonne place dans son exégèse[21]. L'un et l'autre appuient cette possibilité sur l'interprétation générale de la sourate de l'Etoile, ou du moins de sa première moitié, comme reliée à l'événement du *mi'râǧ*. La supposition est tout à fait gratuite. Mais à coup sûr rien, dans le Livre de l'islam, ne fait mieux sentir l'expérience spirituelle dont l'ascension nocturne est un récit merveilleux.

Guy MONNOT
EPHE – Section des Sciences Religieuses
Sorbonne – Paris

[20] Niẓâm al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Nīsâbūrī (m. au plus tôt en 730 H./1329), *Ġarâ'ib al-Qur'ân wa-raġâ'ib al-Furqân*, 30 t., Le Caire 1381-1393 H./1962-1973, t. 15,21. Sur la dette de cet ouvrage envers le commentaire spirituel de Dâya, cf. le résumé de nos conférences dans l'*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses*, t. XCVIII et XCIX (1990 et 1991). – Les derniers mots font allusion au *ḥadīṯ al-nawâfil* (Buḫârī, «Riqâq», 38).

[21] Râzī, *op. cit.*, t. 28,291 (cf. 295); Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (m. 671 H./1273), *al-Ǧâmi' li-aḥkâm al-Qur'ân*, 20 t., 2e éd. Le Caire 1372 H./1952, offset Beyrouth 1407 H./1987 (avec 2 t. d'index), t. 17,94.

AU CŒUR DU MIʿRĀĞ, *UN HADITH INTERPOLÉ*[1]

Daniel GIMARET

Au chapitre XLIX de la version latine du *Miʿrāğ* — traduction, à l'évidence, d'un original arabe disparu —, l'épisode central du récit, la rencontre, seul à seul, avec Dieu[2], comporte le passage suivant, que je cite dans la traduction française récemment parue[3].

> *... A ce moment-là, entre lui et moi, il n'y avait ni ange, ni homme, ni quoi que ce soit, seulement lui et moi, face à face. Il me dit ensuite: «Mahomet, que savent les peuples du monde des affaires et des habitants des cieux* (quid intendunt gentes seculi de negocio et societate celorum)*?». Je lui dis en guise de réponse: «Seigneur, je ne sais pas». Il reprit: «Mahomet, approche-toi de moi». Aussitôt les tentures qui nous séparaient se soulevèrent. Alors Dieu priva mes yeux de la vue et, à la place, la donna à mon cœur, si bien que je le vis avec mon cœur et non pas avec mes yeux. Puis il me dit encore: «Mahomet, approche-toi davantage de moi». J'approchai jusqu'à ce que nous ne fussions plus qu'à deux portées d'arbalète[4]. Et lui aussitôt posa sa main sur ma tête, si bien que je sentis dans mon cœur le*

[1] Toutes mes références aux neuf grandes compilations sunnites de hadiths dépouillées dans la *Concordance* de Wensinck et alii — Buḫārī, Muslim, Abū Dāwud, Tirmiḏī, Nasāʾī, Ibn Māğa, Dārimī, *Muwaṭṭaʾ* de Mālik, *Musnad* d'Ibn Ḥanbal — sont faites conformément à la numérotation et aux abréviations en usage dans cette *Concordance*. Pour Abū Dāwud et Ibn Māğa, j'ajoute en général les numéros des hadiths dans les éditions respectives de M.M. ʿAbd al-Ḥamīd et F. ʿAbd al-Bāqī.

Mes autres références sont les suivantes: Āğurrī, *K. aš-Šarīʿa*, éd. Fīqī, Le Caire, 1369/1950 (réimp. Beyrouth, 1403/1983); Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa ṣ-ṣifāt*, éd. Kawṯarī, Le Caire, 1358/1939 (réimp. Beyrouth, s.d.); Ibn al-Ǧawzī, *al-ʿIlal al-mutanāhiya fī l-aḥādīṯ al-wāhiya*, 2 vol., Beyrouth, 1403/1983; Ibn Ḫuzayma, *K. at-Tawḥīd*, Le Caire, 1388/1968, réimp. s.l. (Beyrouth), 1393/1973; Ṭabarānī, *al-Muʿğam al-kabīr*, éd. Silafī, 20 vol., s.l., puis Le Caire, 1980-1986. Pour les commentaires coraniques de Ṭabarī et Suyūṭī (*ad-Durr al-manṯūr fī t-tafsīr al-maʾṯūr*), j'indique les numéros de versets.

[2] Ou, plus exactement, la *seconde* rencontre, un premier face-à-face, beaucoup plus bref, se situant au ch. XX.

[3] *Le Livre de l'Echelle de Mahomet*, Le Livre de Poche, «Lettres classiques», Paris, 1991, 237-239. La traduction est de Mmes Gisèle Besson et Michèle Brossard-André.

[4] Formule identique dans le ch. XX, directement inspirée de Cor. 53,8-9: *ṯumma danā fa-tadallā / fa-kāna qāba qawsayni aw adnā*. Dans les récits du *miʿrāğ* consignés dans le hadith, cette même référence coranique, à ce moment de la rencontre avec Dieu, se retrouve fréquemment, sous forme de citation exacte, ou allusivement.

froid de sa main. Aussitôt il me donna la connaissance de toute chose, si bien que je connus toutes les choses qui furent jusqu'à maintenant et qui seront à l'avenir. Après cela il me dit à nouveau: «Mahomet, que savent les peuples du monde des affaires et des habitants des cieux?». Je dis en guise de réponse: «Seigneur, ils savent cette parole qui est écrite dans le Coran: Haldaraiet vhalkaforat[5]*». Et le Seigneur me dit: «Que veut dire* vhalkaforat*?». Je lui répondis que* vhalkaforat *veut dire marcher pour aller à la mahomerie[6], pour prier le Seigneur. Dieu me dit alors: «Mahomet, tu viens d'atteindre la plus pure vérité». Il me dit alors: «Que veut dire* haldaraiet*?». Et je répondis: «*Haldaraiet *veut dire saluer les gens, leur vouloir du bien et partager de bon cœur son repas avec eux, et faire des prières au moment où les autres peuples reposent en dormant». Alors le Seigneur me dit: «Ah! Mahomet, je vois maintenant que tu es rempli de ma grâce et de toute connaissance, parce que tu sais la vérité tout entière; et telle que tu la sais, va, dis-la et révèle-la à ton peuple».*

Dans les versions les plus anciennes, en langue arabe, du *mi'rāǧ*, nulle trace ne se retrouve de ce curieux, et en partie énigmatique, dialogue: rien de tel dans Buḫārī[7], ni Muslim[8], ni Ibn Ḥanbal[9], ni dans la *Sīra* d'Ibn Hišām[10], ni dans le commentaire de Ṭabarī sur Cor. 17,1, ni dans toute la série de hadiths (dix-neuf au total!) reproduits par Suyūṭī dans *ad-Durr al-manṯūr* toujours à propos de Cor. 17,1[11]. Dans la plupart de ces versions, le dialogue avec Dieu ne porte, en tout et pour tout, que sur le nombre de prières à effectuer quotidiennement: d'abord fixées à cinquante, le Prophète, sur les instances de Moïse, obtient de Dieu qu'elles soient finalement réduites à cinq. Dans le *Livre de l'Echelle*, cette question — déjà brièvement évoquée au ch. XX — intervient à la suite du passage ci-dessus (au chapitre L). Dans le premier récit de Ṭabarī (correspondant à Suyūṭī n° 11), il y a bien, avant d'en arriver à cela, un échange de propos entre Dieu et Muḥammad, mais sans rapport aucun avec celui que nous avons ici (il s'agit essentiellement, pour Dieu, de souligner la place suréminente du Prophète).

[5] Càd, bien sûr: *ad-daraǧāt wa l-kaffārāt*, «les degrés et les expiations». Comme le remarque la note de la traduction française, les deux mots figurent certes dans le Coran, mais non associés l'un à l'autre, contrairement à ce que laisserait penser le présent passage.

[6] Càd: «à la mosquée». «Ce terme — dit la note de la traduction française — est employé durant tout le Moyen Age».

[7] *Ṣalāt* 1; *anbiyā'* 5; *manāqib al-anṣār* 42; *tawḥīd* 37/3.

[8] *Īmān* 259-263.

[9] III 148-149; IV 207-208; V 143-144.

[10] Le Caire, 1375/1955, II 44-50.

[11] Ni non plus dans la version prétendument attribuée à Ibn 'Abbās (mais manifestement apocryphe).

C'est dans un autre recoin de l'immense littérature du hadith qu'il faut chercher l'origine de l'étrange dialogue du *Livre de l'Echelle*. Il s'agit, curieusement, d'une de ces traditions — bien connues de ceux qui, au cours des siècles, se sont préoccupés d'expliquer les expressions anthropomorphiques de la *sunna* — attestant l'existence d'une «forme» (*ṣūra*) de Dieu. Nul n'ignore, bien sûr, celle qui dit que Dieu «a créé Adam selon Sa forme (*ʿalā ṣūratihi*)»[12]. Mais il y a également celle qui dit qu'au jour de la résurrection Dieu se montrera aux croyants d'abord «sous une autre forme que celle qu'ils Lui connaissaient», puis sous Sa véritable «forme»[13]. Et aussi toute la série de hadiths selon lesquels le Prophète aurait vu Dieu, en rêve ou pour de bon, sous la «forme» d'un jeune homme de la plus belle apparence[14]. Un autre de ces hadiths, celui dont il sera ici question, est celui qu'on peut appeler le «hadith de la plus belle forme». «Mon Seigneur est venu à moi (*atānī rabbī*)», aurait dit le Prophète, ou «J'ai vu mon Seigneur (*ra'aytu rabbī*) sous la plus belle forme (*fī aḥsani ṣūra*)». C'est lors de cette prétendue rencontre, ou vision — mais sans rapport apparent avec le *miʿrāğ* (sauf une exception, cf. plus loin) — que se serait déroulé, et dans des termes tout à fait comparables, le dialogue qui nous intéresse.

Ce hadith est rapporté de multiples sources, et, partant, sous quantité de versions (sans compter les innombrables variantes au sein de chaque version). Parmi les Compagnons censés l'avoir transmis, on relève notamment les noms d'Ibn ʿAbbās (trois versions différentes), ʿAbd Allāh b. ʿUmar, Abū Hurayra, Anas b. Mālik, Abū Umāma, Muʿāḏ b. Ğabal, Abū ʿUbayda b. al-Ğarrāḥ, Ṯawbān *mawlā rasūli llāh*, Abū Rāfiʿ, Ğābir b. Samura.

En dépit de cette multiplicité de témoignages, la qualification du hadith, quant au crédit à lui accorder, fait l'objet d'appréciations divergentes. On notera que ni Buḫārī, ni Muslim, ni Abū Dāwud n'ont jugé devoir en faire état dans leurs *Ṣaḥīḥ*s respectifs. Des six Livres «canoniques» de la tradition sunnite, seul celui de Tirmiḏī lui a réservé une place. Mais une place importante: dans son *tafsīr* de la sourate 38 (on verra pourquoi), Tirmiḏī — qui le qualifie, pour sa part, de *ḥasan ṣaḥīḥ* — le cite sous trois *riwāyāt* différentes; et, s'agissant de la troisième d'entre elles, il dit avoir interrogé à son sujet «Muḥammad b. Ismāʿīl»

[12] Cf. notamment Buḫārī *isti'ḏān* 1; Muslim *birr* 115; *ğanna* 28.

[13] Cf. notamment Buḫārī *aḏān* 129; *tafsīr sūra* 4/8; *riqāq* 52; *tawḥīd* 24/4 et 24/5; Muslim *īmān* 299 et 302.

[14] En particulier le hadith dit d'Umm aṭ-Ṭufayl, cf. Ṭabarānī XXV 143, §346; Bayhaqī 446,15 sq.

— c'est-à-dire, très certainement, Buḫārī, dont, comme on le sait, Tirmiḏī a été le disciple puis le successeur au Ḫurāsān[15] — lequel lui aurait répondu: *hāḏā ṣaḥīḥ*! En revanche, à en croire Ibn al-Ǧawzī[16], Dāraquṭnī aurait qualifié le hadith de «faible». Ibn al-Ǧawzī lui-même — connu, il est vrai, pour son excessive sévérité en la matière — l'a classé parmi les traditions défectueuses, et consigné comme tel (sous cinq différentes versions) dans son livre des *ʿIlal*[17]. Il n'empêche que quantité d'auteurs, des plus éminents parmi les traditionnistes sunnites, n'ont pas eu de scrupule à le rapporter sous telle ou telle des versions en circulation, et sans mettre apparemment en doute son authenticité: ainsi, pour ne mentionner qu'eux, Ibn Ḥanbal[18], Ibn Ḫuzayma[19], Āǧurrī[20], Ṭabarānī[21], Bayhaqī[22]. Dans *ad-Durr al-manṯūr* (sur 38,69), Suyūṭī, à leur suite, en fait d'abondantes citations (onze versions!).

Voici ce hadith, dans la version attribuée à Muʿāḏ b. Ǧabal[23], et tel que rapporté par Tirmiḏī (*tafsīr sūra* 38/4)[24]. Pour les besoins du commentaire, je l'ai découpé en éléments numérotés.

I. *Un matin, l'Envoyé de Dieu tarda à venir nous rejoindre pour la prière de l'aube, jusqu'au moment où nous étions sur le point de voir le soleil se lever. Le Prophète sortit alors précipitamment. On fit le deuxième appel à la prière, et l'Envoyé de Dieu fit la prière, mais sa prière fut courte. Lorsqu'il eut prononcé la salutation finale, il nous cria: «Restez en rangs comme vous êtes!». Puis il se retourna vers nous, et dit: «Je vais vous dire ce qui m'a retardé ce matin. Je me suis levé cette nuit [pour prier]. J'ai fait l'ablution, j'ai prié ce que le destin voulait que je prie; puis, alors que je priais, une somnolence m'a pris, et je me suis endormi*[25]. *Et voilà que, devant moi, était mon Seigneur, sous la plus belle forme.*

[15] Cf. Sezgin, *GAS* I 154.
[16] *ʿIlal* I 34,1-5.
[17] §§10-14.
[18] I 368; IV 66; V 243 et 378.
[19] *Tawḥīd* 215-219.
[20] *Šarīʿa* 496-497.
[21] *Muʿǧam* I §938; VIII §8117; XX §§216 et 290. Nombreuses citations aussi dans son *K. as-Sunna*, disparu, d'après Suyūṭī, *Durr* sur 38,69.
[22] *Asmāʾ* 298-299.
[23] Celle que Buḫārī, consulté par Tirmiḏī, aurait déclarée «saine».
[24] Il est cité également, dans des termes à peu près identiques, par I. Ḥanbal V 243,16-29; I. Ḫuzayma 218,5 sq.; I. Ǧawzī (partiellement) §13; Suyūṭī sur 38,69 (nº 2); avec de sensibles différences, par Ṭabarānī XX §§216 et 290.
[25] *Fa-staṯqaltu* (ou peut-être: *fa-stuṯqiltu*, s'il faut admettre la vocalisation du *Lisān al-ʿArab* — en abrégé ci-après *LA* — dans l'éd. de Beyrouth). *Istaṯqala* (ou *ustuṯqila*?) peut vouloir dire: «être terrassé, vaincu par le sommeil», cf. *LA* XI 88a. D'un homme

II. *«Il me dit: "Ô Muḥammad! – Oui Seigneur, dis-je, me voici!". Il me dit: "De quoi dispute le Sublime Conseil* (fīma yaḫtaṣimu l-mala'u l-a'lā)*? – Je ne sais pas, Seigneur, répondis-je. Il me posa encore deux fois la même question.*

III. *«Puis je Le vis qui mettait Sa paume entre mes deux omoplates, au point que je sentis la fraîcheur de Ses bouts de doigts entre mes mamelons. Et alors toute chose me devint manifeste et connue.*

IV. *«Il me dit: "Ô Muḥammad! – Oui Seigneur, dis-je, me voici!". Il me dit: "De quoi dispute le Sublime Conseil? – Des expiations* (fī l-kaffārāt)[26]*, répondis-je.*

V. *«– Et qu'est-ce donc? me demanda-t-Il. – C'est, répondis-je, aller à pied aux assemblées*[27]*, demeurer assis dans les mosquées après la prière, faire comme il faut l'ablution alors que c'est désagréable*[28]*".*

VI. *«– Et les degrés?*[29] *me demanda-t-Il. – C'est donner à manger [aux nécessiteux], être doux en parole*[30]*, prier la nuit pendant que les gens dorment".*

VII. *«Puis Il me dit: "Demande-Moi [ce que tu veux]". Je Lui dis: "Ô mon Dieu, fais que j'accomplisse les bonnes actions, que j'évite les mauvaises, et que j'aime les pauvres. Sois pour moi indulgent et miséricordieux. Si Tu veux mettre certains à l'épreuve, fais que je meure sans y avoir succombé. Fais que je T'aime, que j'aime ceux qui T'aiment, et que j'aime [toute] action qui me rende plus proche de T'aimer!"».*

Puis l'Envoyé de Dieu dit: «Ces choses-là sont vérité[31]*. Etudiez-les donc et connaissez-les!».*

endormi, on dit: *aṯqalahu n-nawmu*; *ṯaqla* peut signifier une profonde envie de dormir. Ṭabarānī (XX §290) dit plus explicitement: *fa-nimtu* (puis: *fa-ra'aytu*). Il faut donc comprendre, dans ce cas, que toute la vision qui suit est un rêve. Mais I. Ḥanbal (reproduit par I. Ğawzī) dit au contraire à cet endroit: *ḥattā stayqaẓtu*, «puis je me suis réveillé»! Voir plus loin mon commentaire.

[26] Ainsi également lisent I. Ḥanbal, I. Ḫuzayma, I. Ğawzī. Plus logiquement, compte tenu de la question posée plus loin relative aux «degrés», Ṭabarānī et Suyūṭī lisent: *fī d-darağāt wa l-kaffārāt*, «des degrés et des expiations», après quoi Dieu demande: *mā d-darağāt*, «qu'est-ce que les degrés?». (Noter que, du fait de la disposition ainsi adoptée, l'énoncé des «degrés», chez Ṭabarānī et Suyūṭī, vient après celui des «expiations»).

[27] *Al-ğamā'āt*. Autre lecture: *al-ğumu'āt*. Il s'agit, de toute façon, de se réunir à la mosquée pour la prière canonique.

[28] *Isbāğ al-wuḍū' fī l-makrūhāt*. Une variante (pour cette version, mais aussi pour d'autres) dit: *fī s-sabarāt*, «dans les matinées fraîches» (cf. *LA* IV 341a 29 sq.).

[29] J'adopte ici la leçon d'I. Ḥanbal et I. Ḫuzayma. Tirmiḏī dit simplement: *ṯumma fīma*, «et puis de quoi donc?».

[30] *Līn al-kalām*. Variante: *ifšā' as-salām*, «répandre les salutations».

[31] *Innahā* (ou *innahunna*) *ḥaqqun*. Il s'agit probablement de ce qui a été dit plus haut concernant les «expiations» et les «degrés».

Commentaire

I. Le préambule varie en longueur et en contenu selon les versions. Parfois le hadith commence ex abrupto: «Le Prophète dit [un jour]: «Mon Seigneur est venu à moi (ou: J'ai vu mon Seigneur) sous la plus belle forme. Il m'a dit»» etc.[32]. Ou encore: «L'Envoyé de Dieu dit [un jour]: "Mon Seigneur est venu à moi cette nuit sous la plus belle forme. Il m'a dit"» etc.[33]. Parfois au contraire, comme ici, sont exposées les circonstances lors desquelles le Prophète en est venu à faire cette déclaration. Cela se passe toujours un matin, la vision ayant eu lieu la nuit précédente. Dans la version de Muʿāḏ ci-dessus, l'élément annonciateur est l'inhabituel retard du Prophète à sortir de sa demeure pour venir faire la prière de l'aube. Dans d'autres, c'est la joie qui illumine sa face lorsqu'il apparaît. Ainsi dans cette autre version, attribuée à un Compagnon inconnu: «Un matin, l'Envoyé de Dieu sortit de chez lui d'humeur joyeuse et le visage rayonnant. Nous lui dîmes: "Ô Envoyé de Dieu, te voilà d'humeur joyeuse et le visage rayonnant! — Comment pourrais-je ne pas l'être? répondit-Il. Mon Seigneur est venu à moi cette nuit sous la plus belle forme. Il m'a dit"» etc.[34]. D'une veine comparable[35] est le préambule du hadith dans la version d'un certain ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿĀʾiš al-Ḥaḍramī, telle du moins que la rapportent Bayhaqī et Suyūṭī[36]: «Un certain matin, l'Envoyé de Dieu dirigea la prière. Quelqu'un lui dit alors: "Jamais nous ne t'avons vu le visage aussi rayonnant que ce matin! — Comment pourrait-il en être autrement, répondit-il, alors que je viens de voir mon Seigneur sous la plus belle forme?"» etc.

Dans la plupart des cas, comme déjà indiqué, nul rapport n'est établi entre cette rencontre inopinée avec Dieu et le *miʿrāǧ*. Une seule version du hadith (sur une bonne quinzaine) fait le lien entre les deux, celle censée remonter à Abū ʿUbayda b. al-Ǧarrāḥ[37], qui fait dire au Prophète:

[32] Version d'I. ʿAbbās, rapportée notamment par Tirmiḏī *tafsīr sūra* 38/3; I. Ḫuzayma 217,6-16; Āǧurrī 496,7-13.

[33] Autre version d'I. ʿAbbās, rapportée par Tirmiḏī *tafsīr sūra* 38/2; I. Ḥanbal I 368,9-17; I. Ǧawzī §14; Suyūṭī sur 38,69, n° 1.

[34] I. Ḥanbal IV 66,4-16 et V 378,16-27; I. Ǧawzī § 12.

[35] La chaîne de rapporteurs est en partie identique.

[36] Bayhaqī 298,16 sq.; Suyūṭī sur 38,69, n°10 (d'après Ṭabarānī, *K. as-Sunna*). Cette même version, mais avec un préambule beaucoup plus sommaire, figure notamment chez I. Ḫuzayma 215,5-18; Āǧurrī 497,4-18; I. Ǧawzī § 11.

[37] Citée par al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḫ Baġdād*, Le Caire, 1931, VIII 151,9 sq.; I. Ǧawzī § 10: Suyūṭī sur 38,69, n°9.

«Quand eut lieu la nuit de mon voyage nocturne (*lammā kāna laylatun usriya bī*), je vis mon Seigneur sous la plus belle forme» etc.

Hormis ce cas particulier, une question se pose, qui est de savoir de quelle nature était cette vision dont le Prophète aurait bénéficié: s'agissait-il d'une vision réelle, ou seulement d'un rêve? La réponse est incertaine. Ibn 'Abbās — s'il faut en croire le préambule d'une[38] des trois versions qui lui sont attribuées — privilégiait l'hypothèse du rêve. «[Ibn 'Abbās] dit: L'Envoyé de Dieu dit [un jour]: "Mon Seigneur est venu à moi cette nuit (*al-laylata*) sous la plus belle forme" — [Ibn 'Abbās] dit: Je pense qu'il a voulu dire: "pendant mon sommeil"[39]». La même hypothèse paraît s'imposer, s'agissant de la version de Mu'āḏ, si l'on admet de lire, comme Tirmiḏī, *fa-staṯqaltu*, «et je me suis endormi» («et voilà que, devant moi» etc.). Mais on a vu qu'ici Ibn Ḥanbal propose une tout autre lecture: *ḥattā stayqaẓtu*, «puis je me suis réveillé» («et voilà que» etc.), auquel cas il s'agirait bien d'une vision effective! C'est du reste ce que laisse supposer la façon, toute simple et catégorique, dont le Prophète est censé avoir dit la chose: «Mon Seigneur est venu à moi», ou «J'ai vu mon Seigneur», sans rien dans les termes qui vienne faire douter de la réalité de cette rencontre.

II. Comme on l'aura aussitôt compris, la question posée par Dieu à Muḥammad: *fīma yaḫtaṣimu l-mala'u l-a'lā*, renvoie directement à Cor. 38,69: *mā kāna lī min 'ilmin bi-l-mala'i l-a'lā iḏ yaḫtaṣimūn*, «je n'ai eu nulle connaissance du Sublime Conseil lorsqu'ils disputaient». Le «Sublime Conseil», c'est celui des anges dans le ciel (l'expression se retrouve en Cor. 37,8). Dans le verset coranique, la phrase est mise précisément dans la bouche de Muḥammad (c'est Dieu qui lui dit de dire cela). La question que Dieu ici lui pose est donc un tantinet provocatrice: alors qu'Il lui a fait dire expressément qu'il n'avait nulle connaissance de ce dont dispute le «Sublime Conseil», voilà maintenant qu'Il le lui demande!

Ce qui est tout à fait surprenant, et mystérieux, c'est la façon dont a été interprétée, par l'auteur de la traduction latine, la phrase, pourtant aisée à comprendre, du texte arabe, dès lors qu'est fait le rapprochement avec son référent coranique. Sans doute le traducteur en question n'était-il pas en mesure de faire ce rapprochement? On a du mal, du reste, à

[38] Celle rapportée par Tirmiḏī *tafsīr sūra* 38/2.

[39] Je lis: *qāla aḥsabuhu **ya'nī** fī l-manām* (ou: *fī n-nawm*), comme le portent I. Ḥanbal I 368,11 et Bayhaqī 300,1-2, au lieu de *qāla aḥsabuhu **qāla** fī l-manām*.

faire se correspondre terme à terme l'original arabe (si du moins il reproduisait bien le texte du hadith) et son «équivalent» latin. Au premier abord, on est tenté de penser, en vertu d'un parallélisme purement formel, que *gentes seculi*, sujet du verbe *intendunt*, «traduit» *al-mala'u l-a'lā*, sujet de *yaḫtaṣimu*. Mais (à moins de supposer une confusion entre *al-a'lā* et *al-'ālam*?) comment expliquer pareil contresens? Il est beaucoup plus probable, en réalité, que le correspondant — très plausible — d'*al-mala'u l-a'lā* soit *societate celorum*[40]. Quant à *yaḫtaṣimu*, son correspondant pour le sens, bien plutôt qu'*intendunt*, pourrait être *negocio*. *Negocium*, que les traductrices rendent par «affaire», pourrait représenter justement ce qui est objet de dispute (*ḫuṣūma*, *iḫtiṣām*), de discussion, ce qui «se négocie»; c'est le même mot qu'utilise l'auteur de la traduction latine, dans le chapitre LI, pour désigner l'«affaire» des soixante jours de jeûne, ramenés à trente à l'issue de «négociations» entre Dieu et Mahomet. Pour expliquer enfin *intendunt gentes seculi*, on peut simplement supposer que l'original arabe du *Livre de l'Echelle* comportait des termes parallèles qui ne figurent pas dans le passage correspondant du hadith[41].

III. Le geste de Dieu sur la personne du Prophète, tel que décrit dans le *Livre de l'Echelle*, non seulement n'a pas la précision anatomique qu'on lui trouve dans le hadith («omoplates», «bouts de doigts», «mamelons»), il est aussi différemment conçu. Au lieu du dos, c'est sur la tête (le haut du crâne, probablement) que Dieu pose Sa main. Peut-être faut-il voir, dans ce changement, une influence du rite chrétien d'imposition des mains?[42] Peut-être aussi le traducteur du XIIIe siècle de notre ère trouvait-il plus normal que la connaissance fût communiquée par l'intermédiaire de la tête — c'est-à-dire: du cerveau —, alors que, dans la mentalité arabe primitive (et encore chez les théologiens musulmans des premiers siècles), c'est le cœur, au sens anatomique du terme, qui était considéré comme le siège de la pensée et des sentiments[43]. La

[40] *Societas*, «société, compagnie» est un équivalent assez exact de *mala'*, «assemblée, conseil».

[41] La version en ancien français, ici pur décalque du texte latin («Que entendent les genz du siecle de l'affer et de la compagnie des ciels?»), n'est malheureusement d'aucun secours (cf. P. Wunderli, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, Berne, 1968, 81).

[42] Dans les Actes des Apôtres, c'est par l'imposition des mains que les nouveaux convertis reçoivent en eux l'Esprit-Saint (cf. 8,15-19; 9,10-19; 19,6). Dans l'Eglise catholique, ce geste fait partie des rites du sacrement de confirmation.

[43] Cf. dans l'*EI*^{2} l'art. de L. Gardet sur *ḳalb*.

«légende dorée» muḥammadienne raconte, on le sait, que, quand le Prophète était encore enfant, deux anges sont venus lui ouvrir la poitrine, et lui extraire *le cœur*, pour ôter de celui-ci toute impureté et le laver avec de la neige[44]. Et c'est une opération semblable qui aurait été pratiquée sur lui par Gabriel au début du voyage nocturne: lavé cette fois avec l'eau du puits de Zamzam, le cœur de Muḥammad serait devenu de ce fait tout entier rempli de foi et de sagesse[45].

IV. Comme on l'a déjà relevé, dire — comme on le lit dans le *Livre de l'Echelle* — qu'il existerait dans le Coran une parole qui dit: *ad-darağāt wa l-kaffārāt* est tout à fait abusif. Les deux termes y apparaissent certes, mais totalement dissociés l'un de l'autre[46]. Le mot *kaffāra*, en outre, n'y apparaît que très peu (quatre occurrences), uniquement dans la sourate 5 (versets 45, 89 et 95), et uniquement à la forme du singulier. *Darağa*, en revanche, y est beaucoup plus fréquent (dix-huit occurrences, dont quatorze à la forme du pluriel).

Le sens de *kaffārāt* est clair. Il s'agit bien d'«expiations», c'est-à-dire d'actes accomplis en expiation de fautes antérieures[47]. Dans le Coran, deux «expiations» de la sorte sont explicitement formulées: pour un serment non tenu (5,89), pour du gibier tué en état d'*iḥrām* (5,95). Et dans un hadith, distinct du «hadith de la plus belle forme», mais où l'énumération des *kaffārāt* est tout à fait semblable à celle que nous avons ici, les expressions employées sont sans équivoque: *kaffārāt al-ḫaṭāyā*, «les expiations des fautes», ou *mā yukaffiru llāhu bihi l-ḫaṭāyā*, ou encore *mā yamḥū llāhu bihi l-ḫaṭāyā*, «ce par quoi Dieu efface les fautes»[48].

Darağāt est moins aisé à comprendre à première vue. Dans l'usage coranique, le mot signifie presque toujours l'idée d'un ordre hiérarchique, d'une prééminence de fait, ou de mérite, d'une catégorie par rapport à une autre: prééminence des hommes sur les femmes (2,228), différences

[44] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, s.d., I 150; I. Ḥanbal IV 184, 20 sq.

[45] Cf. notamment Buḫārī *manāqib al-anṣār* 42; Muslim *īmān* 264.

[46] Notons par ailleurs qu'à l'exception de Suyūṭī nul commentateur du Coran, autant que je sache, n'a jugé bon, à propos de 38,69, de faire état du présent hadith pour expliquer de quoi disputait le «Sublime Conseil». L'explication habituellement proposée renvoie à Cor. 2,30: la «dispute» des anges (qui serait alors une dispute *entre eux et Dieu*) aurait été leur fait de contester la décision divine de créer l'homme («Vas-tu établir [sur terre] quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang?»).

[47] Le verbe *kaffara* (tout comme *ġafara*) signifie littéralement «couvrir, recouvrir». L'acte expiatoire n'annule pas véritablement la faute, il la «cache».

[48] Pour les références, cf. notes 52 et 53.

de condition ici-bas entre riches et pauvres, maîtres et esclaves (6,165; 43,32), supériorité, aux yeux de Dieu, des combattants sur les non-combattants (4,95; 9,20), de ceux qui ont combattu dès le début sur ceux qui ont attendu la victoire pour le faire (57,10), prééminence de certains prophètes par rapport à d'autres (2,253). Plus spécifiquement, *darağāt* représente les «rangs» occupés par les hommes dans l'au-delà, lesquels «rangs» dépendront de leurs actions sur cette terre (6,132; 46,19). Ceux qui auront cru et fait œuvre pie, Dieu «les élèvera en degrés» (58,11), «ils auront les degrés les plus hauts» (*lahumu d-darağātu l-'ulā*)(20,75), ou, plus simplement, «ils auront des degrés (c'est-à-dire: une position prééminente) auprès de leur Seigneur» (*lahum darağātun 'inda rabbihim*) (8,4; cf. 3,163). Dès lors, dans le présent hadith, le mot *darağāt* devrait très probablement désigner des actes qui, dans l'au-delà, vaudront aux fidèles d'occuper des «degrés», c'est-à-dire un rang plus ou moins élevé auprès de Dieu.

Il y aurait en somme deux sortes d'actes (mais qui, tous, entrent dans la catégorie des actes simplement recommandés): ceux de valeur, si l'on peut dire, négative, qui n'ont d'autre effet que de compenser des manquements à la Loi; et ceux de valeur positive, qui représentent un gain effectif dans l'autre monde[49]. Sur la voie du Paradis, les *darağāt* font avancer, les *kaffārāt* évitent de reculer.

Cette antonymie, à vrai dire, n'est pas fréquente (je n'ai jamais rien vu de tel chez les théologiens). On la retrouve dans un autre hadith, que rapporte Ibn Ḥanbal (IV 185,20-23): «Quiconque — aurait dit le Prophète — sort de chez lui pour aller à la mosquée, matin ou soir, ses pas sont [alternativement] pas d'expiation et pas de degré (*kānat ḫuṭāhu ḫuṭwata kaffāratin wa ḫuṭwata darağatin*)»[50]. Faut-il vraiment croire que Muḥammad avait coutume d'opposer ces deux termes?

V. Quelles que soient les versions du «hadith de la plus belle forme», la liste des *kaffārāt* y est toujours la même, sauf qu'éventuellement leur

[49] *Darağāt* est parfois remplacé par *ḥasanāt*, les «bonnes actions», cf. notes 50 et 55.

[50] D'autres hadiths disent la même chose, mais sous une autre forme: «Quand l'homme sort de chez lui pour aller à la mosquée, un de ses pas (litt. «un pied», *riğlun*) est inscrit comme bonne action (*tuktabu ḥasanatan*), et l'autre pas efface une mauvaise action (*tamḥū sayyi'atan*)» (Nasā'ī *masāğid* 14). «Quand l'un de vous fait l'ablution et la fait comme il faut, puis sort de chez lui pour aller à la prière, il ne lève pas son pied droit sans que Dieu inscrive à son compte une bonne action (*ḥasanatan*), et il ne pose pas son pied gauche sans que Dieu le décharge d'une mauvaise action» (A. Dāwud *ṣalāt* 50, §563). Cf. encore Muslim *masāğid* 282; *Muwaṭṭa'*, *ṭahāra* 6. Et voir ici plus loin.

ordre change. Ces «expiations» sont, on le voit, au nombre de trois; ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il n'en existerait pas d'autres! C'est une tournure fréquente, dans le hadith, que de limiter apparemment à trois «articles» des séries qui, en fait, devraient être beaucoup plus longues. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, quand le Prophète dit: «Il y a trois hommes à qui Dieu ne parlera pas au jour de la résurrection (...) et qui auront un châtiment douloureux (...): celui qui laisse traîner son vêtement jusqu'à terre, celui qui vante ses bienfaits, celui qui vend sa marchandise au moyen d'un serment mensonger»[51]. Il est évident qu'il y aura bien d'autres catégories de damnés!

Comme déjà dit, cette même série de trois *kaffārāt* se retrouve dans une autre tradition, censée remonter, selon le cas, à Abū Hurayra[52] ou Abū Sa'īd al-Ḫudrī[53]. A la différence que, dans cet autre hadith, les trois pratiques en question[54] sont considérées tout autant comme «degrés» que comme «expiations»! Elles y sont définies comme *mā yamḥū llāhu* (ou *yukaffiru llāhu*) *bihi l-ḫaṭāyā wa yarfa'u bihi d-daraǧāt*, «ce par quoi Dieu efface les fautes et élève les degrés»[55].

Des trois *kaffārāt*, le *Livre de l'Echelle*, curieusement, n'a retenu qu'une seule, celle citée en premier dans la version de Mu'āḏ: «marcher (*mouere pedes*) pour aller à la mahomerie», ce qui correspond à l'arabe *al-mašy 'alā l-aqdām* (ou simplement *mašy al-aqdām*, ou encore *naql al-aqdām*) *ilā l-ǧamā'āt* (ou: *al-ǧumu'āt*)[56]. Il s'agit, on l'a compris, d'aller à la mosquée à pied (*māšiyan*) au lieu d'y aller «à cheval» (*rākiban*) sur une monture quelconque. A en croire certaines traditions, ce serait là, en effet, une des pratiques recommandées. Plusieurs des «Six Livres» comportent un chapitre du genre: *bāb fī faḍl al-mašy ilā ṣ-ṣalāt* (Abū Dāwud *ṣalāt* 48) ou *fī faḍl al-mašy ilā l-masǧid* (Tirmiḏī *ǧum'a* 70)[57]. Une des

[51] Muslim *īmān* 171; A. Dāwud *libās* 25; Tirmiḏī *buyū'* 5; etc.

[52] Muslim *ṭahāra* 41; Tirmiḏī *ṭahāra* 39; Nasā'ī *ṭahāra* 106; I. Ḥanbal II 235,20-23; 277,19-21; 301,2-4; 303,5-8; 438,6-8. Dans une version différente: I. Māǧa *ṭahāra* 49, §428.

[53] I. Māǧa *ṭahāra* 49, §427; *masāǧid* 14, §776; Dārimī *wuḍū'* 30; I. Ḥanbal III 3,13-16.

[54] Sauf dans la version rapportée par I. Māǧa § 428 (et cf. aussi I. Ḥanbal V 270,19-23).

[55] Dans la version d'Abū Sa'īd, *yarfa'u bihi d-daraǧāt* est remplacé par *yazīdu bihi fī l-ḥasanāt*, «et augmente les bonnes actions».

[56] Dans le hadith d'A. Hurayra tel que cité par I. Māǧa §428: *i'māl al-aqdām ilā l-masāǧid*. Noter que, dans cet autre hadith tel qu'il est habituellement rapporté, la formule utilisée est différente: au lieu d'*al-mašy 'alā l-aqdām*, le texte dit: *kaṯratu l-ḫuṭā*, «le grand nombre de pas» (même chose dans la version d'A. Sa'īd).

[57] Ou plus vaguement: *bāb al-mašy ilā ṣ-ṣalāt*, comme I. Māǧa *masāǧid* 14. Noter que, sous ce titre, I. Māǧa aborde également (au §775) un autre point, qui est celui de la *façon* de marcher sur le chemin de la mosquée: il ne faut pas courir, dit le Prophète, mais

traditions rapportées sous cette rubrique, et remontant à Ubayy b. Kaʿb, parle d'un homme qui (à Médine, sans doute) habitait très loin de la mosquée. Nul, dit Ubayy, n'en était plus éloigné que lui. Et pourtant il ne manquait aucune prière. Ubayy lui dit: «Pourquoi n'achètes-tu pas un âne, que tu monterais quand le sable est brûlant, ou quand il fait nuit?». L'homme répondit: «Je ne voudrais pas habiter près de la mosquée. Je veux que Dieu inscrive à mon compte la marche (*mamšā*) que j'effectue de chez moi à la mosquée et inversement!». Le Prophète lui dit alors: «De tout cela, oui, Dieu te récompensera!»[58]. Une autre tradition, très régulièrement citée, fait dire au Prophète: «Quand l'un de vous fait l'ablution et la fait comme il faut, puis sort de chez lui pour aller à la mosquée dans l'unique but d'y faire la prière, il ne fait pas un seul pas (*lam yaḫṭu ḫuṭwatan*) sans qu'il ne soit par celui-ci élevé d'un degré et déchargé d'une faute»[59].

La deuxième «expiation» est *isbāġ* (parfois: *iblāġ*) *al-wuḍū' fī* (ou *ʿalā*, ou *ʿinda*) *l-makārih* (ou *al-makrūhāt*, ou *al-karīhāt*), «faire intégralement l'ablution alors que c'est désagréable». La variante parfois proposée: *fī s-sabarāt*, «dans les matinées fraîches»[60], précise la nature de ce désagrément: le froid! Qu'il faille faire ablution complète[61], sans rien négliger des parties à laver (les pieds, notamment), fait également l'objet d'autres hadiths[62].

La troisième «expiation» est, elle aussi, diversement formulée: *al-ğulūs* (ou: *al-makṯ*) *fī l-masāğid* (ou: *al-masğid*) *baʿd aṣ-ṣalāt* (ou: *ḫilāf aṣ-ṣalawāt*), «demeurer assis dans la mosquée après la prière canonique», ou encore: *intiẓār aṣ-ṣalāt baʿda ṣ-ṣalāt*, «après la prière, attendre [dans la mosquée] la prière suivante». Et elle aussi est abondamment louée par ailleurs. Plusieurs des grands recueils de hadiths comportent une rubrique intitulée: *bāb fī faḍli l-quʿūd fī l-masğid* (Abū Dāwud *ṣalāt* 20), ou: *at-tarġīb fī l-ğulūs fī l-masğid wa ntiẓāri ṣ-ṣalāt* (Nasāʾī *ṭahāra* 40),

aller «avec calme et dignité» (*bi-s-sakīnati wa l-waqār*)(cf. Buḫārī *aḏān* 21; *ğumʿa* 18/2; Muslim *masāğid* 151-155; A. Dāwud *ṣalāt* 54; etc.). C'est de cela uniquement qu'il est question dans le chapitre de Tirmiḏī *mawāqīt* 127 intitulé: *bāb mā ğāʾa fī l-mašy ilā l-masğid*.

[58] Muslim *masāğid* 278/1; A. Dāwud *ṣalāt* 48, §557.

[59] Buḫārī *ṣalāt* 87; *aḏān* 30; *buyūʿ* 49/2; Muslim *masāğid* 272; A. Dāwud *ṣalāt* 48, §559; I. Māğa *ṭahāra* 6, §281 et *masāğid* 14, §774; I. Ḥanbal II 252,17-23. Les hadiths cités plus haut note 50 sont évidemment aussi interprétés dans ce sens.

[60] Cf. note 28.

[61] Rappelons cependant, si besoin est, que *wuḍū'* désigne en réalité l'ablution mineure: lavage des mains, de la tête, des pieds.

[62] Cf. entre autres Buḫārī *wuḍū'* 29; Muslim *ṭahāra* 25 à 31.

ou encore: *bāb faḍl man ğalasa fī l-masğid yantaẓiru ṣ-ṣalāt* (Dārimī *ṣalāt* 122)[63]. Ils y rapportent régulièrement un hadith transmis par Abū Hurayra, disant que le fidèle continue d'être en prière tant qu'il reste assis dans la mosquée (ou: «dans son oratoire», *fī muṣallāhu*) dans l'attente de la prière suivante, et que, pendant tout ce temps, les anges implorent Dieu pour lui en ces termes: «Ô Dieu, pardonne-lui! Ô Dieu, fais-lui miséricorde!»[64].

VI. On ne s'étonnera pas que les *darağāt* soient pareillement au nombre de trois — tous conservés, cette fois, dans le *Livre de l'Echelle*. En arabe, comme on va le voir, les trois énoncés correspondants ont la particularité de rimer entre eux. Ils ne sont pas toujours identiques d'une version à l'autre. L'énumération la plus fréquente est celle-ci (avec permutation possible de 1 et 2): 1) *ifšā'* (ou *baḏl*) *as-salām*; 2) *iṭ'ām* (ou *baḏl*) *aṭ-ṭa'ām*; 3) *aṣ-ṣalāt* (ou *al-qiyām*, ou *an taqūma*) *bi-l-layl wa n-nāsu niyām*, soit: 1) «répandre à profusion les salutations», 2) «donner (ou donner généreusement) à manger [aux nécessiteux]», 3) «prier (ou se lever pour prier) la nuit pendant que les gens dorment». Une variante rare (on ne la trouve que dans la version de Mu'āḏ) dit à la place du 1: *līn al-kalām*, «être doux en parole»[65]. Cette énumération réapparaît, dans le même ordre, dans le passage correspondant du *Livre de l'Echelle*, dont je préfère donner ici la version en ancien français: «saluer les genz, lor doner bien ad mangier et liément[66], et faire oreisons quant les autres genz en dormant se reposent»[67].

Ici encore, cette série de trois regroupe des pratiques dont d'autres hadiths font pareillement l'éloge. Il en est un, du reste, qui les mentionne toutes les trois, et dans le même ordre. C'est une parole de 'Abd Allāh b. Salām (célèbre juif converti), qui prétendait que les premiers mots qu'il

[63] Cf. encore Buḫārī *aḏān* 36; I.Māğa *masāğid* 19.

[64] Aux références indiquées ci-dessus, ajouter Buḫārī *wuḍū'* 34; *aḏān* 30; *buyū'* 49; I. Ḥanbal II 312,27-28; 352,14-17; 415,20-22; 486,19-21; 502,5-7; 532,1-4; 533,15-17. Les textes précisent généralement qu'il en est ainsi tant que le fidèle ne s'est pas mis en état d'impureté légale (*mā lam yuḥdiṯ*), càd — explique-t-on — en lâchant un vent.

[65] Les versions rapportées par I. Ḥanbal en IV 66 et V 378 ajoutent, à titre de quatrième *darağa*: *ṭīb al-kalām*. Et cf. aussi IV 204,6-10.

[66] Càd: avec joie. Le texte latin dit ici: *et eis bonum dare ac letanter comedere*. Compte tenu de ce qu'on peut supposer être l'original arabe (*iṭ'ām aṭ-ṭa'ām*, avec sans doute une addition) et de la version en ancien français, la traduction française moderne: «leur vouloir du bien et partager de bon cœur son repas avec eux», me paraît devoir être rectifiée (autant que je sache, *comedere* ne veut jamais dire «manger avec»).

[67] Wunderli, *op. cit.*, 81.

avait entendus de la bouche du Prophète consistaient précisément en ceci: «Ô hommes, répandez les salutations, donnez à manger, priez pendant que les gens dorment; vous entrerez sains et saufs au Paradis!» (*afšū s-salām wa aṭʿimū ṭ-ṭaʿām wa ṣallū wa n-nāsu niyām tadḫulū l-ǧannata bi-salām*)[68]. D'autres traditions ne mentionnent que les deux premières recommandations. Ainsi cette autre parole du Prophète, également sur le mode rimé, rapportée par ʿAbd Allāh b. ʿAmr: *uʿbudū r-raḥmān* («adorez le Très-Bon») *wa afšū s-salām wa aṭʿimū ṭ-ṭaʿām tadḫulū l-ǧanān*[69]. Aussi de ʿAbd Allāh b. ʿAmr: à quelqu'un qui lui demandait quel était «le meilleur de l'islam», le Prophète aurait répondu: «Que tu donnes à manger, et que tu salues aussi bien ceux que tu connais et ceux que tu ne connais pas!»[70].

Quant à la pratique de la prière nocturne (*qiyām al-layl, tahaǧǧud*), on sait que déjà le Coran y invite à plusieurs reprises les fidèles (17,79; 73,1-7). Les «adorateurs du Très-Bon» se reconnaissent à ce qu'ils «passent la nuit, prosternés ou debout, devant leur Seigneur» (25,64), et les «craignant Dieu» à ce qu'ils «dorment peu la nuit» (51,17)[71].

VII. La belle prière d'invocation (*duʿā'*) qui termine le récit de Muʿāḏ se retrouve, sous forme plus ou moins abrégée, dans la plupart des autres versions. Seules les trois versions attribuées à Ibn ʿAbbās s'achèvent autrement. Des deux que cite Tirmiḏī, l'une s'arrête aussitôt après l'énoncé des *daraǧāt*; l'autre continue ainsi: «Quiconque observe ces pratiques vivra dans le bien et mourra dans le bien, sans qu'il y ait en lui plus de péché que le jour où sa mère l'a mis au monde». Quant à la troisième, que cite Ṭabarī sur Cor. 53,8-11, le dialogue qui se poursuit alors est un résumé de celui développé dans le premier récit du *miʿrāǧ* par le même Ṭabarī sur 17,1 (*fa-qultu: yā rabbī innaka ttaḫaḏta Ibrāhīma ḫalīlan* etc.).

[68] Tirmiḏī *qiyāma* 42; I. Māǧa *iqāma* 174, §1334; *aṭʿima* 1, §3251; Dārimī *istiʾḏān* 4; I. Ḥanbal V 451,15-18. Noter que certaines versions ajoutent, après *aṭʿimū ṭ-ṭaʿām*: *wa ṣilū l-arḥām*, «restez unis avec votre parenté».

[69] Tirmiḏī *aṭʿima* 45; Dārimī *aṭʿima* 39; I. Ḥanbal II 170,21-24 et 196,9-11.

[70] Buḫārī *īmān* 19; *istiʾḏān* 9; A. Dāwud *adab* 131; I. Māǧa *aṭʿima* 1, §3253. Cf. également I. Ḥanbal III 325,7-9 et 334,6-8. Dans un autre hadith, c'est *ifšāʾ as-salām* seul qui est cité comme une des sept bonnes actions ordonnées par le Prophète (Buḫārī *nikāḥ* 71; *ašriba* 28; *istiʾḏān* 8; Muslim *libās* 2; etc.).

[71] Cf. encore 3,113 et 39,9. Sur la pratique du *tahaǧǧud* (acte recommandé, non obligatoire), cf. l'art. de Wensinck dans *EI¹*. Sur les traditions relatives à la prière nocturne, voir notamment Buḫārī *tahaǧǧud*; A. Dāwud *taṭawwuʿ* 17-26; Nasāʾī *qiyām al-layl*.

Rien, dans le *Livre de l'Echelle*, ne s'est conservé de ces diverses péroraisons, sauf peut-être, de façon très lointaine, les tout derniers mots de certaines versions du hadith, dont celle de Muʿāḏ: «Ces choses-là sont vérité. Etudiez-les donc et connaissez-les!». Il n'est pas impossible que cette parole, ici attribuée au Prophète, ait inspiré de quelque manière ce que le *Livre de l'Echelle* fait dire, lui, à Dieu: «Tu sais la vérité tout entière; (...) dis-la et révèle-la à ton peuple».

* * *

Cet épisode, je l'ai dit, ne figure dans aucune des versions les plus anciennes du *miʿrāğ* en langue arabe. On le retrouve en revanche dans deux versions d'époque plus tardive.

Dans le *K. al-Miʿrāğ* de Qušayrī (m. 465/1072), voici comment le Prophète est censé raconter la scène (cela se passe peu après qu'il a été mis en présence de Dieu): «Mon Seigneur m'adressa la parole et dit: "Ô Muḥammad, sais-tu de quoi dispute le Sublime Conseil? — Ô Seigneur, dis-je, Tu le sais mieux que moi". Il dit: "Ils sont en désaccord au sujet des degrés. Sais-tu ce que sont les degrés et ce que sont les bonnes actions (*al-ḥasanāt*)? — Tu le sais mieux, dis-je, ô Seigneur! — Eh bien, dit-Il, les degrés, c'est faire comme il faut l'ablution lorsque c'est désagréable, aller à pied aux assemblées, attendre après la prière la prière suivante. Quant aux bonnes actions, c'est répandre les salutations, donner à manger, prier la nuit pendant que les gens dorment"»[72].

On aura remarqué que Qušayrī a supprimé le détail de la main de Dieu posée sur le dos du Prophète — sans doute parce que Qušayrī, théologien ašʿarite, disciple d'Ibn Fūrak, voyait là un anthropomorphisme difficilement supportable. Autre nouveauté, qui résulte peut-être d'une inadvertance: les *kaffārāt* devenues *darağāt*, et la distinction maintenant établie entre *darağāt* et *ḥasanāt*, alors que, dans certains hadiths, on l'a vu, ces deux mots sont compris au contraire comme équivalents.

On voit en tout cas par là que l'interpolation du «hadith de la plus belle forme» dans les récits du *miʿrāğ* s'est faite relativement tôt — entre 310 (mort de Ṭabarī) et 465 (mort de Qušayrī) —, et que c'est peut-être un moyen de dater très approximativement l'original disparu du *Livre de l'Echelle*.

[72] Ed. du Caire, 1384/1964, 59,4-9.

Le même épisode réapparaît, mais quelque peu «malmené», dans le *K. Qiṣṣat al-miʿrāǧ* de Bakrī (que Bencheikh pense devoir situer dans la deuxième moitié du VIIe/XIIIe s.)[73]. Ici, le dialogue est le suivant: «Ô Muḥammad, Je suis Dieu, il n'est d'autre divinité que Moi, le Puissant des puissants (*ǧabbār al-ǧabābira*). Regarde jusqu'où tu as été élevé, regarde où tu parles! Entre toi et Moi, nul voile, nul interprète, nul envoyé! Sais-tu de quoi dispute le Sublime Conseil? — Tu sais mieux toute chose, dis-je. Tu es le Connaisseur des choses cachées (*ʿallām al-ġuyūb*)". Il dit: "Le Sublime Conseil dispute de la question de savoir quelle est l'action la plus méritoire (*afḍal al-aʿmāl*): faire comme il faut l'ablution alors que c'est désagréable, faire la prière dès que l'heure en est venue (? *fī awwali l-awqāt*), aller à pied à la prière dans les assemblées, attendre [dans la mosquée] la prière suivante. Quant aux degrés les plus élevés (*ad-daraǧāt al-ʿulā*)[74], ce sont[75]: répandre les salutations, donner à manger, être bon pour les pauvres et les orphelins, prier la nuit pendant que les gens dorment. Sais-tu où tu es? Tu es par rapport à Moi à une distance de deux portées d'arc, ou moins encore"», etc.[76].

Rien de comparable, en revanche, dans le *Šarḥ qiṣṣat al-miʿrāǧ* de Ġayṯī (m. 984/1576)[77]: retour aux origines, ou tradition différente?

Daniel GIMARET
Ecole Pratique des Hautes Etudes
(Section des Sciences Religieuses)
Sorbonne – Paris

[73] Voir son art. *miʿrādj* de l'*EI*[2].
[74] Cf. Cor. 20,75.
[75] Le texte porte: *wa d-daraǧātu l-ʿulā* **wa** *ifšāʾu s-salām*. Je supprime ce *wāw*.
[76] Ms. de Paris, B.N. Arabe 1931, 85a 11-85b 5.
[77] Ms. de Paris, B.N. Arabe 1986.

«MOI, MAHOMET, PROPHÈTE ET MESSAGER DE DIEU...»

Traduction et adaptation dans le *Liber scale Machometi*

Jean-Patrick GUILLAUME

Les quelques réflexions que je voudrais présenter ici ont trait à un problème qui, s'il prend des formes spécifiques dans le cas qui nous occupe, n'en a pas moins une portée générale, voire universelle, et que la plupart des arabisants connaît bien: celui que pose la traduction de textes dont l'organisation, le contenu, les codes culturels, le lexique parfois, ne correspondent qu'approximativement aux ressources de la langue et de la culture d'arrivée. Ce problème, il m'a paru intéressant de voir comment l'avait abordé un de nos «collègues» du 13e siècle, le médecin juif Abraham qui, sur la demande de son maître, le roi de Castille Alphonse le Sage, traduisit le récit de *Miʿrāǧ* connu sous le titre de *Liber scale Machometi*[1] (*Livre de l'échelle de Mahomet*); nous verrons que, si certains des procédés dont il use nous sont encore aujourd'hui familiers, d'autres en revanche relèvent de stratégies à la fois plus complexes et plus étroitement liées au contexte culturel de l'époque.

Un tel projet — rechercher, à travers le texte latin, les traces, explicites ou implicites, de l'activité spécifique du traducteur — n'est cependant pas sans soulever, d'emblée, deux objections préalables. La première tient à l'absence d'un texte original, auquel il serait possible de confronter la traduction latine: la source du *Liber scale*, on le sait, ne nous est pas parvenue. La seconde est que nous avons affaire non pas à un traducteur, mais à deux: le texte latin est en fait la traduction, par Bonaventure de Sienne, d'un intermédiaire castillan qui est, lui, l'œuvre d'Abraham. Une telle situation doit naturellement inciter à la prudence, dans la mesure où la multiplicité des intermédiaires augmente les possibilités de distorsion, et où il n'est pas toujours facile d'assigner à chacun ce qui lui revient.

[1] Les références au texte renvoient au texte latin de l'édition bilingue de G. Besson et M. Brossard-Dandré (1991), qui remplace désormais celle de Cerulli (1949). La traduction française se trouve à la page suivante.

Ces deux objections ne sont assurément pas dénuées de poids; il convient cependant d'en relativiser la portée. Tout d'abord, si l'original arabe est, semble-t-il, définitivement perdu, il n'en appartient pas moins à une tradition textuelle tout à la fois homogène et assez abondamment représentée, aussi bien à travers les récits de *Mi'rāǧ* proprement dits qu'à travers la littérature de *Sīra* et l'exégèse coranique. Sans doute les variantes sont-elles nombreuses entre ces différentes versions, mais les convergences ne le sont pas moins; en fait, nous sommes devant une caractéristique fort courante, voire banale, de la littérature narrative arabe médiévale, où le même récit fait l'objet de remaniements successifs à partir d'un substrat commun, sans jamais se fixer sous forme d'un texte définitif. A cet égard, on peut, si l'on veut, considérer le *Liber scale* comme un représentant de cette tradition parmi d'autres, dont l'unique particularité est d'être écrit en latin et dirigé vers un public non-musulman; or, ce qui m'intéresse ici, ce sont précisément les éléments du texte qui, destinés à ce public particulier, ne proviennent pas de l'original. Ces éléments sont soit explicitement designés comme tels, auquel cas la question est résolue, soit tellement étrangers à la tradition textuelle arabe qu'il est possible de conclure, avec une certitude raisonnable, qu'ils ressortissent à ce qu'il est convenu d'appeler, en jargon traductologique, l'«opération traduisante». Sur le second point, à savoir la répartition des tâches entre les deux traducteurs successifs, on notera tout d'abord les importantes indications fournies par Bonaventure de Sienne dans la «Préface» qu'il a rédigée à sa version latine. Il nous apprend tout d'abord que la division en 85 chapitres numérotés (et probablement aussi la table des matières analytique qui précède le corps de l'ouvrage) est dûe à Abraham: *quem quidem librum Abraham [...] de arabica loquela in hispaniam transtulit [...] dividens librum per certa capitula et distinguens* (p. 78); il s'agit là incontestablement d'une initiative importante, dont nous verrons qu'elle a des répercussions sur le texte même. En second lieu, il souligne avec insistance que son propre rôle s'est borné à «transcrire mot pour mot de l'espagnol en latin»: *De hispano converti eloquio per singula in latinum* (ibid.). De même plus loin, «et suivant le modèle de la traduction dont j'ai parlé, j'ai fidèlement effectué cette transcription, dans la limite de mes moyens»: *et imitans supradicte translationis exemplar conversionem huiusmodi pro viribus fideliter consummaui* (p. 80); on notera qu'il emploie ici un verbe différent (*converti*) de celui qu'il utilise pour désigner le travail d'Abraham (*transferre*); bien que tous les deux soient attestés avec le sens de «traduire»,

le second, comme le montre le choix des auteurs de la version française («traduire» vs. «transcrire»), semble désigner une opération en quelque sorte plus mécanique que le premier, et impliquant un moindre degré d'initiative de la part de celui qui l'accomplit. Il pourrait s'agir là, sans doute, d'une clause de style ou de l'expression quasi-obligée d'une (fausse) modestie de bon aloi, si Bonaventure n'excipait de la fidélité de sa traduction pour en excuser par avance «la pauvreté et la maladresse du style»: *Merito possim de insufficiencia et elocucionis ruditate redargui* (ibid.). Bref, nous n'avons à première vue aucune raison pour ne pas prendre l'affirmation de Bonaventure au pied de la lettre. Au demeurant, pour plus de prudence rien n'interdit de considérer, pour les besoins de l'analyse, les deux traducteurs successifs comme une instance unique et abstraite, dont on analysera les choix de façon globale, sans chercher à départager ce qui revient à chacun.

Liber qui arabice vocatur Halmahereig, quod latine interpretatur: in altum ascendere

L'une des interventions les plus visibles du traducteur est représentée par les gloses introduites pour expliciter des termes ou des expressions non traduits, mais directement transcrits de l'arabe. Ce cas, assez fréquent, concerne en général soit des formules rituelles à connotation religieuse[2] (la *šahāda*, *passim*, l'*aḏān* p. 146), soit des entités relevant spécifiquement de l'apocalypse musulmane. Ces irruptions de l'original arabe dans la version latine (souvent déformées par les copistes, mais en général reconnaissables) ont sans doute pour fonction de souligner l'altérité, le caractère en quelque sorte exotique, du texte et des représentations qu'il véhicule. Mais elles semblent aussi, plus d'une fois, marquer l'embarras du traducteur devant un univers culturel qu'il ne maîtrise pas totalement, devant des codes qui lui sont en partie étrangers: en telle circonstance, préserver le terme arabe en l'accompagnant d'une glose qui en explicite approximativement le sens peut apparaître comme une mesure de prudence, préservant tout à la fois l'intégrité du texte et sa lisibilité.

En tout cas, une constatation s'impose: les gloses du traducteur sont souvent approximatives, et parfois erronées. L'extrait qui sert de titre à

[2] Il faut toutefois y ajouter l'injonction adressée à Mahomet s'approchant de l'ultime barrière le séparant de la Présence divine: *hacrop kodem ya habibi ya Muhagmet* (*'aqrib quddām yā ḥabībī yā Muḥammad*, p. 154) dont l'extrême familiarité et la forme curieusement dialectalisante n'apparaissent guère conformes à la majesté de la situation.

cette section «le livre qui s'appelle en arabe Halmaereig [al-Miʿrāǧ], ce que l'on traduit en latin par 'aller vers le haut'» (p. 78) est, à cet égard, assez représentatif du premier cas: alors que *miʿrāǧ* a bien été traduit dans le titre de l'ouvrage par *scala*, ce qui correspond assez fidèlement au sens morphologique du terme (nom d'instrument dérivé du verbe *ʿaraǧa*), la glose, quant à elle, ne fournit que le sens du verbe origine de la dérivation, non du terme lui-même (p. 78). Mais on pourrait multiplier les exemples: l'«arbre *thuba*» (*ṭūbā*) est glosé par «arbre de délice et de joie», *arbor delectacionis et gaudi* (p. 208), les *Halkoralen* (*al-ḥūr al-ʿīn*) par «dames merveilleuses» *domine admirabiles* (p. 228), le *Zaderat halmonta* (*sidrat al-muntahā*) par «vaste lieu», *locus spaciosus* (p. 232)[3]. Ces expressions, on le notera, sont toutes d'origine coranique; telles qu'elle apparaissent dans le texte, elles ont souvent été réinterprétées par une sorte d'exégèse populaire, substantialiste, qui tend à traiter de nombreuses locutions coraniques au sens obscur ou énigmatique comme renvoyant à des entités individuelles, ou, pour dire les choses autrement, à les considérer comme de quasi-noms propres. Le cas le plus typique est bien entendu celui de l'«arbre *ṭūbā*», produit d'un contresens manifeste sur l'hapax coranique *ṭūbā lahum* (Coran 13, 29). Tout laisse donc à penser que nous avons affaire ici à un traducteur peu familiarlsé avec au moins certains éléments du contexte culturel dont relève le texte qu'il traduit.

Tout aussi parlant est le «contresens» qui apparaît p. 288, lorsque le texte mentionne «un lieu qui s'appelle Marge Halmacfuf, ce qui veut dire pré caché», *quidam locus qui dicitur Marge Halmacfuf quod interpretatur pratum absconditum*: il s'agit évidemment d'*al-mawǧ al-makfūf*, la mystérieuse «vague comprimée» ou «arrêtée» qui, dans certains récits cosmogoniques musulmans constitue le premier des sept cieux, ou désigne la mer supendue au-dessous du premier ciel[4]. L'origine de ce contresens est évidemment une erreur de lecture: le traducteur a lu un *rā'* pour un *wāw*, ce qui peut arriver au meilleur d'entre nous. Mais il n'a précisément pu commettre cette erreur, si banale soit-elle, qu'en raison

[3] Dans le texte latin, ce lieu se caractérise par la présence d'un arbre merveilleux, sans que celui-ci soit mentionné dans la glose.

[4] Voir notamment les *Qiṣaṣ al-anbiyā'* d'al-Ṯaʿlabī p. 10 (mentionne un propos de Rabīʿ b. Anas assimilant la «vague» au premier ciel) et 16 (la mer céleste). Il faut cependant observer que le *Liber scale* en donne une interprétation différente, et à vrai dire assez confuse: le «pré» en question s'étend à proximité du «pont Hazerat» (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) et sépare la première terre de la seconde. Un «pré» semblable sépare chaque terre de celle qui est au-dessous.

de sa méconnaissance des conceptions cosmogoniques assez particulières auxquelles se réfère le texte. Cela est d'ailleurs corroboré par le fait que, quelques pages plus tôt, il a déjà été question de notre *mawǧ*: entre notre terre et les sept autres, dit le texte «il y a une autre chose, qui se nomme Halmange, ce qui veut dire air», *est quedam res alia que nominatur Halmange, quod interpretatur aer* (p. 274). Ici, le traducteur n'a pas commis l'erreur de lecture signalée plus haut[5]; c'est en revanche du côté de l'interprétation que rien ne va plus. Il apparaît très vraisemblable que, ne sachant que faire de cette «vague» que lui fournissait le texte arabe — chose bien compréhensible, tant les sources, et en particulier le *Liber scale* sont sur ce point confuses et contradictoires — il se soit fondé, pour l'interpréter, sur les données du sens commun: si l'on pose en principe que l'univers, ou du moins sa partie sublunaire, est constituée de sept terres superposées, et que chacune est séparée des autres par quelque chose (*quedam res alia*, comme dit fort justement le texte[6]), l'hypothèse la plus simple est qu'il s'agit d'air. Qu'il se soit obstiné, quelques pages plus loin, et dans un contexte très semblable, à lire *marǧ* pour *mawǧ* sans s'apercevoir qu'il pouvait s'agir de la même chose peut s'expliquer comme une inadvertence, compliquée de surcroît par la difficile interprétation du texte qui, il faut bien le dire, découragerait plus d'un philologue chevronné.

Un second contresens, parallèle et en quelque sorte inverse du premier, mérite également d'être signalé; c'est celui qui concerne l'étymologie d'*Alborak* (*al-Burāq*), «ce qui se traduit en latin par caneton ou oison mâle», *loquela arabica quod latine interpretatur: masculus de anachibus vel anseribus quoque parvis* (p. 100). L'origine du contresens apparaît ici plus difficile à déceler, puisqu'elle repose, non sur une lecture erronée, mais sur une confusion dûe à une homophonie entre *burāq* et *burāk*, homophonie au demeurant très relative pour un locuteur familiarisé au système phonétique de l'arabe. On serait presque tenté d'y voir l'interpolation intempestive d'un scribe vaguement frotté d'arabe, ou ayant utilisé un dictionnaire bilingue dont les entrées arabes seraient dans une transcription latine ne distinguant pas le *qāf* du *kāf*; mais le

[5] La forme *Halmange* pourrait bien, en revanche, être une mauvaise lecture pour *Halmauge*, l'erreur étant à mettre sur le compte d'un copiste: on sait que, dans les écritures médiévales, le *u* et le *n* se confondent facilement,

[6] Celui-ci, on le remarquera au passage, combine manifestement glose (*quod interpretatur aer*) et périphrase (*quedam res alia que nominatur*...): on imagine mal que l'original arabe ait porté quelque chose comme *šay' 'āḫar yusammā mawǧ*.

seul ouvrage connu de ce type, le *Vocabulista aravigo en letra castellana* de Pedro de Alcalà, publié en 1505, est beaucoup trop tardif pour avoir servi de source.

Et hoc est verbum illud quod Deus in Alkoran locutus est.

Les citations coraniques, naturellement assez nombreuses[7], qui apparaissent dans le texte sont annoncées par une formule plus ou moins stéréotypée comme celle qui sert de titre à la présente section: «et c'est la parole que Dieu dit dans le Coran». Contrairement à l'usage le plus courant en arabe (*wa-hāḏā qawlu-hu ta'ālā*), *Deus* est toujours explicitement mentionné, et jamais remplacé par un pronom; il n'est en revanche suivie d'aucune eulogie. En revanche, la précision «dans le Coran», *in Alcorano*, totalement redondante en arabe et, par conséquent à peu près inconnue, est toujours scrupuleusment notée: il s'agit là d'un choix de traduction cohérent, visant à conformer la traduction aux compétences culturelles du public visé.

La traduction des versets cités est, quant à elle, assez libre, et s'apparente davantage à une paraphrase. Ainsi, 7, 40 (*'Inna llaḏīna kaḏḏabū bi-'āyāti-nā wa-stakbarū 'an-hā lā tufattaḥu la-hum abwābu l-samā'*) devient: «Les portes du ciel ne s'ouvriront pas pour les pécheurs», *non aperientur peccatoribus porte celi* (p. 116). L'emploi du terme générique *peccatores* pour rendre l'expression plus complexe et précise de l'arabe, jointe à la reconstruction de la phrase selon un ordre non-marqué (ce que le latin n'exigeait nullement) a bien entendu pour effet de banaliser considérablement le contenu théologique du verset, et de le retailler aux dimensions d'un truisme consensuel dans un cadre monothéiste. Mais cette simplification un peu banalisante n'est pas, me semble-t-il, l'effet d'une stratégie systématique et volontaire de la part du traducteur: dans beaucoup de cas, au contraire, il semble avoir opté pour une traduction qui, développant considérablement le texte de base, cherche manifestement à en exprimer le contenu de façon plus explicite. Ainsi, 55, 56 (*Fī-hinna qāṣirātu l-ṭarafi lam yaṭmiṯ-hunna 'insun qabla-hum wa-lā jānn*) devient-il: «Nous les avons faites si pudiques qu'elles ne lèvent pas les yeux sur d'autres hommes que sur leur mari et il n'y a aucun homme qui oserait s'approcher d'aucune autre femme que de la sienne, et le diable lui-même ne l'oserait pas», *nos fecimus eas ita*

[7] Une vingtaine en tout, dont la moitié consacrée aux tourments de l'enfer; deux d'entre elles semblent impossible à identifier (cf. p. 321, n. 152 et p. 339, n. 166).

uerecundas quod ipse non erigunt oculos suos ad alios quam ad uiros suos, nec est eciam aliquis ex uiris illis qui audeat ad aliquam ipsarum nisi ad propriam uxorem accedere, neque ipse idem dyabolus hoc auderet. Sans doute la célèbre concision du style coranique se trouve-t-elle ici sacrifiée (c'est peu de le dire!), mais l'important est de voir précisément à quoi, et de quelle façon. Le verset, on a pu le constater, s'ouvre par un syntagme locatif (*fī-hinna*) comportant un pronom dont le coréférent semble poser des problèmes[8], et, de toute façon, ne figurait certainement pas dans la citation incluse dans le texte original, en sorte que le traducteur, dont la culture coranique est manifestement limitée, ne pouvait pas le reconstituer par ses propres moyens. Or, dans la mesure où l'apparition en tête de phrase de ce syntagme en partie ininterprétable détermine la structure syntactico-sémantique de l'ensemble du verset, le traducteur a eu recours à une stratégie de substitution: quelques lignes plus haut dans le texte apparaît une citation de 56, 35-37 (*'Innā 'anša'nā-hā 'inšā'ā / fa-ğa'alnā-hunna 'abkārā / 'uruban 'atrābā*), dont le début est traduit «Nous avons créé des vierges aimantes»: *Nos creauimus virgines amicabiles.* Le traducteur s'est tout simplement inspiré de cette citation (probablement de *ğa'alnā-hunna*) pour substituer les éléments manquants à la structure syntaxique de la phrase. Ensuite, l'expression *qāṣirāt al-ṭaraf*, jugée probablement trop elliptique et peut-être trop liée à un contexte socio-culturel spécifique pour être comprise telle quelle, a été doublement précisée, par l'énoncé de la motivation («si pudiques que»: *ita uerecundas quod*) et par une spécification restrictive sur le complément d'objet («sur d'autres hommes que leur mari»: *ad alios quam ad uiros suos*). Enfin, l'expression courante *al-'ins wa-l-ğānn*, difficilement transférable telle quelle, puisqu'il n'y a pas, dans la culture latine médiévale, d'équivalent exact aux djinns, a été scindée en deux branches, dont chacune a fait l'objet d'un développement séparé, mais dont l'effet global est de souligner la pudeur du maintien des houris, propre à décourager les séducteurs les plus entreprenants, plutôt que de noter comme un état de fait leur virginité intacte, ce à quoi se borne le texte coranique. Cette réorientation du texte est dûe sans doute en partie à des facteurs

[8] En termes strictement grammaticaux, il ne peut être que *'ālā'*, au verset précédent (*fa-bi'ayyi 'ālā'i rabbikumā tukaḏḏibān*); toutefois, le sens voudrait plutôt que ce fût *al-ğannatayni*, au verset 54, ce qui paraît pourtant contraire aux règles d'accord en nombre. Al-Zamaḫšarī se livre à d'étranges contorsions pour résoudre cette difficulté, glosant *fī-hinna* par *fī hāḏihi l-'ālā'i al-ma'dūda [...] 'ay fī l-ğannatayni, li-štimāli-hā 'alā 'amākina wa-quṣūrin wa-mağālis.* (*Kaššāf* IV, 49)

culturels relatifs au statut de la femme; mais on notera qu'elle permet au traducteur de se sortir de l'embarras où il s'est jeté en introduisant le *dyabolus* comme équivalent de *al-ǧānn*. Dès lors que le passage s'inscrit dans la modalité du potentiel, du non-validé (par l'introduction de *audere*, de surcroît au subjonctif), la référence au diable fonctionne comme une simple hyperbole venant corroborer le membre de phrase précédent (emploi de «le diable lui-même»: *neque ipse idem dyabolus*); paradoxalement, l'effet de sens ainsi induit rejoint sur ce point précis, par des voies fort différentes, celui qu'introduit, dans le texte arabe *wa-lā ǧānn*.

La même tendance à la paraphrase interprétative se retrouve dans la traduction de 17, 1 (*Subḥāna llaḏī 'asrā bi-'abdi-hi laylan mina l-masǧidi l-ḥarāmi 'ilā l-masǧidi l-'aqṣā llaḏī bāraknā ḥawla-hu li-nuriya-hu min 'āyāti-nā 'inna-hu l-samī'u l-baṣīr*), «Loué soit Dieu qui en une nuit porta son serviteur de la mahomerie[9] de La Mecque jusqu'au Temple de Jérusalem, et lui révéla ce qu'il n'a jamais révélé à quiconque auparavant, ni ne révélera à quiconque à l'avenir»: *Laudetur Deus qui nocte una portavit seruum suum a Machomeria Mecke usque ad Templum Ierosolimitanum et ostendit ea sibi que non ostendit aliis qui fuerunt hactenus nec eciam qui postmodum accesserunt* (p. 336). Tout le début du verset suit étroitement le texte arabe, même si un philologue grincheux pourrait trouver à redire à «en une nuit» *nocte una* pour *laylan*, et relever que les périphrases *al-masǧid al-ḥarām* et *al-masǧid al-'aqṣā* sont rendues par le nom propre des lieux auxquelles elles réfèrent selon l'interprétation canonique. C'est en revanche à partir de la seconde moitié que les choses se gâtent, si l'on peut dire; d'une part, le membre de phrase *allaḏī bāraknā ḥawla-hu* n'est pas traduit, non plus que la formule finale *'inna-hu l-samī'u l-baṣīr*, et, d'autre part, *āyāt* est remplacé par une longue périphrase constituée d'une relative sans tête («ce qu'il n'a jamais révélé à d'autres»: *ea [...] que non ostendit aliis*). Il n'est pas indifférent de noter, à ce propos, que c'est la seconde fois que le traducteur semble buter sur le terme *āyāt*: il n'est pas impossible qu'il ait été dérouté par son usage coranique assez particulier, ou encore qu'il ait jugé qu'une traduction plus littérale (quelque chose comme *signa*) eût été difficilement interprétable par un lecteur non prévenu. En telle occurrence, il est toujours difficile de départager entre les ignorances du traducteur

[9] «Mahomerie» (en latin *machomeria*) est le terme constamment employé pendant le Moyen-Age pour «mosquée», sans intention explicitement péjorative.

et celles qu'il prête à son public. On pourrait, toutefois, émettre une seconde hypothèse: que le verset en question ait été mentionné dans l'original non pas *in extenso* mais seulement par ses premiers mots suivis de la mention *al-'āya*, tout lecteur musulman étant supposé suppléer la partie manquante. En ce cas, il faudrait supposer que le traducteur, dont la culture coranique était assez rudimentaire, a complété la citation de son propre cru, et qu'il est tombé à peu près juste; cette réussite partielle n'a au reste rien d'implausible, dans la mesure où l'ensemble de l'ouvrage constitue en fait une longue paraphrase du verset en question.

Indépendamment de ces diverses hypothèses locales, que l'on ne peut que suggérer comme telles, une conclusion générale semble se dégager de l'examen de ces trois exemples, mais tout aussi bien des autres citations coraniques incluses dans l'ouvrage: le traducteur a manifestement privilégié le contenu informatif général de chaque verset aux dépens d'une traduction plus littérale. En outre, ce contenu a été, spontanément ou à dessein, adapté aux attentes et aux habitudes d'un public ne disposant pas du même savoir culturel que le public du texte original. Cette attitude, au demeurant, est confirmée par la stratégie retenue pour traduire certaines formules stéréotypées parfaitement courantes en arabe mais n'existant pas dans les langues romanes médiévales. Ainsi, la description canonique d'al-Burāq, *dūna l-baġli wa-fawqa l-ḥimār*, que l'on retrouve telle quelle depuis la *Sīra* d'Ibn Hišām jusqu'au *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* du *mu'allim* Buṭrus al-Bustānī, devient-elle «plus grand qu'un âne et plus petit qu'un mulet», *grandior quam asinus et paruior quam mulus* (p. 100): les quasi-prépositions *dūna* et *fawqa* sont ici remplacées par des unités lexicales pleines (adjectivales), dotées d'une valeur moins abstraite, plus spécifique. Pour dire les choses autrement, la donnée purement linguistique du texte arabe, pour être interprétable, doit être complétée par le lecteur par une précision relative au rapport sous lequel l'animal en question est «au-dessus» de l'âne et «au-dessous» du mulet; le texte latin, quant à lui fournit cette information par lui-même. De même, l'expression courante et même banale en arabe pour désigner une odeur particulièrement suave, *rā'iḥa tašfī l-'alīl* est rendue par «qui sentent si bon qu'un homme gravement malade devrait être guéri par ce parfum»: *que redolent ita bene quod homo qui grauiter infirmaretur deberet ipso liberari odore* (p. 194). Traduction librement (et un peu lourdement) paraphrasée, ici encore, en cela qu'elle souligne par des moyens à la fois grammaticaux et lexicaux (*ita bene quod [...] debet liberare*) la valeur modale sous-jacente à l'arabe, et installe explicitement le membre de

phrase dans l'ordre du virtuel, ce qui permet de lui conférer l'interprétation hyperbolique qui est également celle de l'arabe, mais qui, dans cette langue, est surimposée au sens linguistique par le savoir phraséologique du destinataire.

Ego Machometus, propheta et nuncius Dei

Un troisième aspect de l'activité du traducteur est représenté, comme on l'a signalé plus haut, par la réorganisation globale de l'ouvrage, et notamment sa division en chapitres; Bonaventure de Sienne, qui nous fournit cette information, précise que cette réorganisation visait à rendre l'ouvrage plus aisé à consulter et à utiliser[10]. Mais, au-delà de sa dimension technique, elle n'est pas dépourvue d'implications sur la structure même du texte. Tout d'abord, en effet, se pose la question des principes selon lesquels Abraham a procédé à son découpage, et notamment celle de savoir s'il s'est, pour cela, basé sur des éléments formels déjà présents dans l'original arabe, ou s'il s'est tout simplement guidé sur le contenu et la succession des «matières». En l'absence du texte original, la question, en apparence, est difficile à résoudre. De plus, l'examen des textes parallèles du *Miʿrāǧ* n'est guère éclairant, dans la mesure où aucun d'entre eux n'a fait l'objet d'une édition critique: la version du pseudo-Ibn ʿAbbās que j'ai consultée comporte bien quelques intertitres, mais ils ne correspondent que de très loin au découpage du *Liber scale*, et il est de toute façon impossible de savoir s'ils figurent dans le manuscrit original (dont, par ailleurs, nous ignorons tout), ou s'il s'agit d'un ajout postérieur.

Il y a, cependant, dans pratiquement tous les textes arabes anciens, un procédé d'organisation extrêmement répandu: c'est celui qui consiste dans la récurrence de la formule *qāla X*, «X» étant l'identification de l'auteur (au sens ancien d'«origine» et de «garant») du texte. Cette formule, le plus souvent, sert soit à souligner une articulation importante (correspondant à un alinéa ou à un chapitre dans les conventions typographiques actuelles), soit encore à marquer le retour à l'énonciateur principal après un dialogue. Dans les textes narratifs, il convient encore de le signaler, l'emploi de cette formule pour marquer les articulations du récit est très souvent suivi d'une subordonnée temporelle (généralement introduite par *lammā* ou *baʿda ʾan*) permettant de repérer la

[10] *Dividens librum per certa capitula et distinguens, ut querentibus de his que in eo continentur possint quesita ostendi et cicius eis satisfieri de quesitis* (p. 78).

situation nouvelle par rapport au récit antérieur, soit qu'elle résume la situation immédiatement précédente, soit qu'elle rappelle une situation plus ancienne dans laquelle va s'intercaler la situation nouvelle (par exemple dans le cas d'un retour en arrière).

Or, de ce point de vue, il est tout à fait remarquable de constater que presque tous les chapitres du *Liber scale* s'ouvrent par une formule introductive qui, malgré d'assez nombreuses variantes, n'en reproduit pas moins deux traits essentiels du procédé que je viens d'évoquer: la mention explicite du nom de l'énonciateur («Moi Mahomet», *ego Machometus*) suivi d'une relative temporelle (prenant éventuellement la forme d'un ablatif absolu ou d'une proposition participiale) reprenant la situation précédente, cette reprise étant explicitement marquée par des formules comme «ainsi que vous l'avez entendu, *prout audiuistis*, «dans les pages qui précèdent», *in precedentibus*, «précédemment nommé» *superius nominatum*, *supradictus*... fonctionnant comme des sortes d'anaphores textuelles, ou encore par un bref résumé du contenu du chapitre précédent: «Moi Mahomet, prophète et messager de Dieu, je vous ai conté la quatrième terre. Je veux maintenant vous parler de la cinquième»: *Ego Machometus, propheta et nuncius Dei, recitaui vobis de quarta terra. Nunc autem uolo uobis de quinta [...] narrare* (chap. LVIII, p. 258). Il apparaît donc assez plausible qu'Abraham ait opéré son découpage en chapitres en se basant sur des articulations déjà présentes dans le texte.

Reste, cependant, que la formule *ego Machometus* ne saurait être considérée comme une traduction littérale de l'arabe: son seul équivalent possible serait un *taḫṣīṣ*, procédé consistant à spécifier un pronom de la première ou de la seconde personne par un nom propre marqué à l'accusatif (*naṣb*). Or cette construction, recensée dans les traités grammaticaux médiévaux, est en fait d'un usage assez limité; la quasi-totalité des exemples authentiques[11] transmis par la tradition grammaticale arabe, qui reproduisent en fait ceux de Sībawayhi concernent des pronoms de la première et de la seconde personne du pluriel, et aucun ne concerne la première du singulier[12]. Bref, il apparaît hautement

[11] J'entends par là ceux qui relèvent du corpus de référence de la tradition, par opposition aux exemples créés expressément par les grammairiens pour illustrer leurs analyses.

[12] La seconde personne du singulier est uniquement attestée dans des formules comme *subḥāna-ka llāha l-ʿaẓīma*: cf. Sībawayhi, *Kitāb* II, 235 sqq. Encore faut-il souligner qu'al-Ḫalīl analysait l'accusatif *Allāha l-ʿaẓīma* comme une marque d'accord avec le pronom *-ka* de *subḥāna-ka*, (*naṣbu-hu ka-naṣbi mā qabla-hu*, *ibid.*), ce dernier étant virtuellement à l'accusatif (*fī maḥall al-naṣb*). Au reste, Sībawayhi note que «la plupart des

improbable que la formule latine soit la traduction de quelque chose comme *'Anā Muḥammadan nabiyya llāhi wa-rasūla-hu*; il apparaît beaucoup plus naturel de penser à quelque chose comme *qāla rasūlu llāhi*, ou *qāla nabiyyu llāhi wa-rasulu-hu*, probablement suivie de l'eulogie de rigueur *ṣallā llāhu 'alay-hi wa-sallam*. Or, ce passage de la troisième à la première personne a des implications importantes, en particulier sur les paramètres énonciatifs du discours: *qāla rasūlu llāhi*... s'interprète en effet, de ce point de vue comme «Moi, transmetteur[13], je vous dis que le Prophète a dit qu'il a fait ou vu telle ou telle chose». Autrement dit, l'arabe introduit, entre l'énonciateur-source et le destinataire, un énonciateur second, le transmetteur; on sait au demeurant que sur ce procédé discursif s'est greffée une part essentielle de l'épistémologie des disciplines juridico-religieuses musulmanes. A l'inverse, la traduction latine installe le message dans une relation en apparence beaucoup plus directe entre un «je», tout à la fois narrateur et témoin, et un «vous» collectif, référant aux destinataires du message. Ce point, toutefois, mérite que l'on s'y arrête; il est en effet assez significatif que, dans les formules introductives de 37 chapitres sur les 85 que comporte l'ouvrage, la seconde personne du pluriel apparaît (sous forme d'un pronom et/ou d'un verbe conjugué) à côté de l'expression *Ego Machometus*. Or cet emploi de la seconde personne ne me paraît correspondre ni à la fréquence, ni, surtout, à la référence de son équivalent arabe dans les propos attribués au Prophète, que ce soit dans les récits du *Mi'rāǧ* ou dans les recueils de *ḥadīṯ*. Dans les textes arabes, en effet, la seconde personne du pluriel réfère communément à une situation spécifique: il s'agit de l'auditoire effectivement présent lorsque le Prophète a tenu le propos en question. On sait d'ailleurs que, lorsqu'il s'agit d'une injonction normative pour tout croyant et non seulement pour tel auditoire spécifique, l'herméneutique juridique a recours, pour en généraliser la portée, à la méthode dite *al-'āmm wa-l-ḫāṣṣ*, qui permet de dépasser l'interprétation purement situationnelle de la référence du pronom (la seule qui relève du «sens obvie», *ẓāhir*). En revanche, dans la traduction latine, la

noms qui entrent dans cette construction sont *Banū Fulān*, *ma'šaru* suivi d'un complément au génitif, *'ahlu l-bayt* et *'āl Fulān*» (II, 236), autrement dit des pluriels ou des collectifs qui ne peuvent spécifier que des pronoms du pluriel.

[13] Ici encore, le transmetteur doit s'entendre comme une instance d'énonciation purement abstraite, pouvant référer à plusieurs individus transmettant successivement le message, voire ne référer à aucun individu en particulier, par exemple lorsque l'*isnād* est omis ou dans des formules comme *qāla l-rāwī*.

référence du «vous» est, de façon très explicite, décontextualisée; cela apparaît en toutes lettres dans la formule introductive des chapitres XXXVI et XXXVII: «Je veux que tous ceux qui entendront lire ce livre sachent...», *volo quod omnes sciant qui hunc librum legi audiverint* (p. 198) et «Les peuples qui verront ce livre doivent savoir...», *sciant gentes qui hunc librum viderint* (p. 204). Le «vous», ici, réfère non à un auditoire déjà constitué dans la situation d'énonciation, comme c'est normalement le cas en arabe dans ce genre de texte, mais à un auditoire virtuel, correspondant à l'ensemble des futurs lecteurs de l'ouvrage, c'est-à-dire, potentiellement à l'humanité entière, à la totalité des «nations». La portée universelle du message est d'ailleurs soulignée, de la façon la plus explicite dès la première ligne du livre: «Tous les peuples des quatre parties du monde, l'orient, l'occident, le septentrion et le midi, qui verront et entendront ce précieux livre doivent savoir...» *sciant omnes de quatuor mundi partes prout sunt Oriens, Occidens, Septentrio et Meridies, qui hunc preciosum librum uiderint et audiuerint quod cum ego Machometus...* (p. 96).

Il découle de cela une conséquence importante: la fonction de médiation entre l'énonciateur-source et le destinataire du message, assumée en arabe par le transmetteur, est, dans la traduction latine, reportée sur le livre lui-même, qui se trouve par là-même constitué en instance autonome. Nous touchons ici, me semble-t-il, une différence fondamentale entre deux cultures qui, tout en étant caractérisées l'une et l'autre par la coexistence de l'écriture et de l'oralité[14], en distribuent diversement les rôles et les fonctions (ce qui a, bien entendu, des implications sur l'organisation même du texte écrit, et probablement aussi oral). Là où les récits arabes du *Mi'rāǧ* se présentent comme le simple enregistrement d'un récit fondamentalement oral, d'un *ḥadīṯ*, cette oralité étant, nous l'avons vue, signalée notamment par le jeu des marques énonciatives, le *Liber Scale*, quant à lui, se désigne expressément comme livre, pensé et voulu comme tel, et présentant à ce titre une organisation spécifique: division en chapitres «permettant de répondre plus commodément aux questions que l'on se pose sur le contenu»[15], redistribution des marques énonciatives, mais aussi inclusion, dans le livre, de l'histoire de sa

[14] On aura noté, dans le texte latin, les éléments évoquant une performance orale du texte: *qui hunc librum legi audiverint, qui hunc preciosum librum uiderint et audiuerint.*

[15] *Ut querentibus de his que in eo continentur facilius possint de quesita ostendi* (p. 78): on ne peut manquer de rapprocher ce membre de phrase de certains développements de J. Goody sur la «révolution graphique».

propre genèse. Les dernières lignes, en effet, rapportent comment Mahomet, après avoir convaincu les Qurayšites incrédules de la véracité de son voyage céleste, et sollicité par ces derniers de le mettre par écrit «afin qu'ils puissent avec certitude l'affirmer et l'annoncer à tous les peuples, exactement comme cela m'était arrivé», *ad hoc ut ea possent certe asserere cunctis gentibus prout michi successerant asserere* (p. 341), confie cette tâche à Habubekar (Abū Bakr) et Habnez (Ibn ʿAbbās), «hommes fort justes, de bonne foi et de bonne réputation», *homines multum legales et bone fidei atque fame*. Les deux Compagnons, «accédant joyeusement à [la] prière [du Prophète]», *ualde ylariter meis precibus annuentes*, «rédigent ensemble ce livre qui s'appelle Halmahereig», *hunc librum qui nominatur Halmahereig [...] conscripserunt*. Les dernières lignes du texte, enfin, juste avant l'explicit du manuscrit et la mention du copiste, contiennent une sorte d'apostille censément rédigée à la première personne par les deux «scripteurs» supposés de l'ouvrage, qu'il me paraît utile de citer in extenso: «Nous, les susnommés Halbubecar et Habnez, attestons d'un cœur véridique, et avec une conscience pure que tout ce que Mahomet a raconté dans ce qui précède est vrai, si bien que tout ceux qui l'entendront raconter doivent croire avec une totale conviction que chaque chose s'est passée comme nous l'avons écrit et l'écrirons»: *Nos autem supradicti Halbubecar et Habnez testificamus corde uero et consciencia pura quod omnia que Machometus in precedentibus enarrauit uera sunt, ita quod omnes qui ea recitari audierint debent certissime sic extitisse per singula credere prout ea conscripsimus et in antea conscribemus* (p. 340).

Il semble hautement vraisemblable que ce paragraphe ne figurait pas dans le texte arabe, et qu'il a été ajouté par le traducteur. D'une part, en effet, il ne correspond que de très loin aux données de la tradition musulmane: si Ibn ʿAbbās est bien connu comme l'un des principaux transmetteurs des récits du *Miʿrāǧ*, et l'auteur supposé du plus célèbre d'entre eux, aucune source en revanche n'indique, à ma connaissance, qu'il l'ait rédigé immédiatement après l'évènement[16], ni qu'Abū Bakr ait participé à la rédaction de l'ouvrage. D'autre part, d'un point de vue musulman, où la parole du Prophète est en soi porteuse de vérité, il apparaît passablement bizarre, pour ne pas dire plus, de faire intervenir deux autres personnages, si honorables soient-ils, pour en garantir la validité; ce

[16] On sait au reste que, selon la chronologie officielle, le *Miʿrāǧ* se produisit en l'an 7 de l'Hégire, date à laquelle Ibn ʿAbbās était encore tout enfant, à supposer qu'il fût né.

d'autant plus qu'Abū Bakr et Ibn ʿAbbās interviennent ici non pas pour attester de la vérité du message transmis, de sa conformité à son référent (n'ayant pas participé au voyage céleste de Mahomet, ils seraient bien en peine de le faire), mais plutôt comme des «témoins d'honorabilité» garantissant globalement le caractère véridique du Prophète[17]. Ce qui est donc en jeu ici, c'est à l'évidence un problème de validation. Dans le système de pensée musulman, le simple fait que le Prophète ait déclaré avoir été transporté au ciel et raconté ce qu'il y avait vu suffit à valider son discours; la seule question qui subsiste est de s'assurer que celui-ci a été transmis dans des conditions qui en garantissent l'authenticité (i.e. la conformité aux paroles initiales du Prophète). Ce témoignage est fondamentalement oral, comme c'est la norme dans l'Islam: la mise par écrit, intervenant tardivement et à titre secondaire, n'est qu'un expédient dépourvu de statut juridique, mais permettant de pallier les aléas de la mémoire humaine. Dans l'adaptation latine, au contraire, le témoignage est, dès le premier moment, mis par écrit: l'existence d'un livre apparaît comme un élément essentiel du processus de validation, permettant d'«affirmer et d'annoncer avec certitude» un message authentique. Cette mise par écrit, en outre, est déteminée par des règles et des protocoles de caractère quasi-juridique: la récurrence de la formule *ego Machometus profeta et nuncius Dei*, joignant au pronom de la première personne le nom et la «qualité» du témoin, paraît à cet égard tout à fait significative; plus encore, elle apparaît, lors de sa première occurrence, sous une forme plus développée encore, déclinant, si l'on peut dire l'état-civil complet du Prophète: «Moi, Mahomet, fils d'Abdillehe [ʿAbdallāh], né en Arabie dans la ville de Meche [La Mecque], issu de la noble tribu que l'on appelle Korayxis [Qurayš]...» *Ego Machometus filius Abdillehe, oriundus de Arabia, de ciuitate Meche, generis nobilis Arabum quod dicitur Korayxis...* Les mêmes considérations juridiques (et le même jargon, serait-on tenté de dire) se retrouvent dans l'apostille attribuée à Abū Bakr et Ibn ʿAbbās; elles expliquent en outre tout à fait naturellement la présence du premier, dont on a relevé la bizarrerie par rapport à la tradition arabe. Il suffit de penser au vieil adage du droit romain *testis unus testis nullus* («un seul témoin, pas de témoin»): dès lors qu'il s'agit de

[17] Il est curieux de noter que l'on retrouve un procédé semblable dans les dernières lignes de l'*Evangile selon saint Jean* (XXI, 24), ou un groupe de disciples (désigné simplement par la première personne du pluriel) atteste que le témoignage de l'Evangéliste est digne de foi. Ici encore, il ne s'agit pas de garantir la conformité du récit à son référent, mais bien la véridicité du narrateur.

garantit la bonne foi du Prophète (et non plus seulement l'authenticité de la transmission de son message), le seul témoignage d'Ibn ʿAbbās ne suffit pas, et le traducteur y a adjoint celui d'Abū Bakr, chose fort naturelle au demeurant puisque les pages qui précèdent ont rapporté, cette fois en parfaite conformité avec la tradition musulmane, qu'il fut le premier à ajouter foi au récit de Mahomet (p. 332).

Les lignes qui précèdent ont permis, du moins je l'espère, de préciser quelque peu les enjeux des remaniements opérés par le traducteur sur l'ensemble de l'organisation textuelle de l'ouvrage, remaniements dont on a pu mesurer l'ampleur, mais aussi la remarquable cohérence: il ne s'agit pas tant, ou pas seulement, d'une simple remise du texte aux normes communément acceptées par le public visé, mais d'une recherche consciente de la forme la plus appropriée à obtenir l'adhésion de celui-ci au message transmis, autrement dit d'obtenir le même effet que sur le destinataire original du texte source, mais avec des moyens différents, correspondant aux ressources de la langue et, plus encore, de la culture-cible. A cet égard, et malgré les incertitudes et les approximations que l'on peut relever çà et là dans le texte, le vieil Abraham a remarquablement rempli sa tâche, et assumé la responsabilité qui incombe à tout traducteur vis-à-vis de l'ouvrage qu'il traduit, autant qu'il est en son pouvoir: [illegible] d'être reçu dans la culture d'arrivée tel qu'il [illegible] était dans sa culture d'origine.

[illegible]

[illegible]

L'IMĀM DANS LE CIEL. ASCENSION ET INITIATION (ASPECTS DE L'IMĀMOLOGIE DUODÉCIMAINE III)*

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

«Ne fait pas partie de nos fidèles celui qui n'ajoute pas foi à trois choses: l'ascension céleste (*al-mi'rāǧ*), l'interrogatoire de la tombe (*al-musā'ala fī l-qabr*) et l'intercession (*al-šafā'a*)»[1]. Selon cette tradition et d'autres du même genre rapportées par Ibn Bābūye al-Ṣadūq, la croyance en l'ascension céleste fait pleinement partie des articles de foi imāmites. Mais l'ascension céleste de qui? En effet, ces traditions restent muettes à ce sujet comme d'ailleurs au sujet de l'intercession. Et pour cause, car à l'époque où écrit Ibn Bābūye, il est fermement établi, dans les milieux shi'ites, qu'à l'instar du Prophète l'imām est capable d'ascension céleste (tout comme d'intercession), et ce malgré une certaine tentative, comme on va le voir, de réserver le terme de *mi'rāǧ* à l'ascension du Prophète Muḥammad. Le silence des traditions me semble délibéré puisqu'à l'époque le sujet aurait été particulièrement délicat[2].

* Cet article fait partie d'une série de travaux consacrés à l'imāmologie duodécimaine; cf. «Aspects de l'imāmologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l'Imām», *Studia Iranica*, XXV, 2 (1996); «Aspects de l'imāmologie duodécimaine II. Contribution à la typologie des rencontres avec l'imām caché», *Journal Asiatique*, t. 284, 1 (1996).

[1] Tradition remontant à l'imām Ǧa'far al-Ṣādiq; cf. Ibn Bābūye (m. 381/991), *Amālī* (= *Maǧālis*), éd. M.B. Kamare'ī, Téhéran, 1404/1984, «maǧlis» 49, n° 5, pp. 294-95. Dans un autre de ses ouvrages, Ibn Bābūye rapporte une tradition, avec le même *isnād*, où la croyance à l'existence du Paradis et de l'Enfer est ajoutée à la liste; cf. id., *Ṣifāt al-šī'a*, éd. Ḥ. Fašāhī (avec le texte des *Faḍā'il al-šī'a*), Téhéran, 1342 s./1963-4, p. 28. Une autre tradition remontant à l'imām al-Riḍā allonge encore davantage la liste (en plus des quatre objets de foi déjà cités: le Bassin, *al-ḥawḍ*, le Pont *ṣirāṭ*, la Balance, *mīzān*, la résurrection des morts, la récompense et la châtiment), cf., *ibid.*, p. 30.

[2] Il s'agit de la période de la marginalisation de plus en plus grande de la tradition «ésotérique non-rationnelle» primitive et la domination progressive du courant «théologico-juridique rationnelle» (cf. mon ouvrage, *Le Guide Divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse, 1992, pp. 33-48). Ibn Bābūye semble être le dernier grand compilateur de la tradition primitive essayant en même temps de ménager la tendance rationaliste; dans sa «profession de foi» (*Risālat al-i'tiqādāt al-imāmiyya*, Téhéran, s.d.; trad. anglaise de A.A.A. Fyzee, *Shi'ite Creed*, Oxford, 1942), écrit particulièrement modéré et rationalisant, il énumère tous les objets de foi cités

Les traditionnistes imāmites sont parmi les plus anciens auteurs des *kutub al-mi'rāǧ* qui n'étaient probablement que des compilations de hadîth-s attribuées aux imāms. Le même al-Ṣadūq avait rédigé un *Kitāb iṯbāt al-mi'rāǧ*[3] où il avait sans doute mis à contribution le matériau utilisé dans le *Kitāb al-mi'rāǧ* de son propre père, 'Alī b. al-Ḥusayn b. Bābūye (m. 329/940-1)[4]. Bien avant eux, au second siècle de l'hégire, Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī, célèbre disciple des sixième et septième imāms, semble avoir écrit le premier *Kitāb al-mi'rāǧ*[5]. Les plus vieilles compilations de traditions duodécimaines, datant de la fin du 3e et de tout le 4e siècle de l'hégire et se rattachant presque toutes à la tradition «ésotérique non-rationnelle» primitive, rapportent, en plus des récits de l'ascension du Prophète sans aucun élément proprement shi'ite[6], de très nombreuses traditions qui font état des divers modes de présence de l'imām dans le ciel.

L'ascension céleste du Prophète et la *walāya* de 'Alī

D'après les versions duodécimaines du récit de *mi'rāǧ*, Muḥammad est mis en présence de 'Alī, d'une façon ou d'une autre, à toutes les étapes importantes de son voyage nocturne et de son ascension céleste.

ci-dessus (note 1) sauf le *mi'rāǧ*, jugé sans doute comme une question par trop délicate. La modération de l'ouvrage n'empêchera pourtant pas son disciple, le Šayḫ al-Mufīd (m. 413/1022), première grande figure de la tradition théologico-juridique, de le critiquer essentiellement pour son manque de lucidité rationnelle (cf. al-Mufīd, *Kitāb šarḥ 'aqā'id al-Ṣadūq aw taṣḥīḥ al-i'tiqād*, éd. A. Čarandābī, Tabriz, 1371/1951).

[3] Appelé encore *Kitāb al-mi'rāǧ*, cité par l'auteur dans ses *Ḫiṣāl*, éd. 'A.A. Ġaffārī, Qumm, 1403/1983, par ex. pp. 85 et 293; voir également al-Ṭūsī (m. 460/1067), *Fihrist kutub al-šī'a*, éd. Sprenger et 'Abd al-Ḥaqq, rééd. Mašhad, 1972, *s.v.*; ouvrage aujourd'hui apparemment perdu, on en trouve cependant de longs fragments chez les auteurs imāmites postérieurs, en particulier chez al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī (m. début 9e/15e s.), *Muḫtaṣar baṣā'ir al-daraǧāt*, Qumm, s.d.; pour d'autres citateurs, voir al-Ṭihrānī, *al-Ḏarī'a ilā taṣānīf al-šī'a*, Téhéran-Naǧaf, 1353-98/1934-78, XXI/226-27, n° 4737.

[4] Cf. par exemple al-Naǧāšī (m. 450/1058), *Riǧāl*, Bombay, 1317/1899, rééd. Qumm, s.d., p. 199.

[5] *Ibid.*, p. 339; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1991sq., I/345 et V/69.

[6] Par exemple le long récit de *mi'rāǧ* remontant à Ǧa'far (in 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, m. vers 307/919, *Tafsīr*, éd. lith., Iran, 1313/1895, pp. 375-76) qui constitue une version parallèle du récit sunnite d'Abū Sa'īd al-Ḫudrī (cf. par ex. Ibn Hišām, *al-Sīra l-nabawiyya*, éd. Saqqā'-Abyārī, Šiblī, rééd. Beyrouth s.d., II:44-50) ou encore les longues descriptions d'al-Burāq, des habitants de chaque ciel, des tourments des damnés en Enfer ou des délices du Paradis (d'une façon générale, voir al-Maǧlisī (m. 1111/1699), *Biḥār al-anwār*, Téhéran-Qumm, 1376-92/1956-72, XVIII, 2/282-409, qui rapporte bon nombre de ces traditions).

Le principal but en est la révélation à Muḥammad de l'identité de son successeur en la personne de ʿAlī, conformément à la décision divine.

Cette révélation est d'abord inscrite dans les hauts lieux sacrés que visite le Prophète lors de son expérience. «Lors de mon voyage nocturne vers le ciel, raconte Muḥammad à sa fille Fāṭima, j'ai vu inscrit sur le Rocher de Jérusalem (*ṣaḫra bayt al-maqdis*): 'il n'y a de dieu sauf Dieu, Muḥammad est l'envoyé de Dieu; Je l'aide grâce à son lieutenant et Je le défends grâce à son lieutenant (*ayyadathu bi-wazīrihi wa naṣartuhu bi-wazīrih*)'; j'ai demandé alors à [l'ange] Gabriel: qui est mon lieutenant? Il répondit: ʿAlī b. Abī Ṭālib. Et lorsque je suis parvenu au Lotus de la Limite (*sidrat al-muntahā*), j'y ai vu inscrit: 'Je suis Dieu, il n'y a de dieu sauf Moi seul, Muḥammad est Mon élu parmi Mes créatures (*ṣafwatī min ḫalqī*), Je l'aide grâce à son lieutenant et Je le défends grâce à son lieutenant'. J'ai posé alors la même question à Gabriel et il m'a répondu la même chose. Lorsque j'ai dépassé le Lotus et suis parvenu au Trône (*ʿarš*) du Seigneur des mondes, j'ai vu inscrit sur chacun des pieds (*kull qā'ima min qawā'im*) du Trône: 'Je suis Dieu il n'y a de dieu sauf Moi, Muḥammad est Mon ami (*ḥabībī*), Je l'aide grâce à son lieutenant et Je le défends grâce à son lieutenant»[7]. D'après une tradition remontant à Ǧaʿfar al-Ṣādiq et relatant le récit d'initiation de Muḥammad, pendant le *miʿrāǧ*, aux modalités de l'ablution rituelle, de l'*aḏān* et de la prière canonique, le nom de ʿAlī en tant que *ḫalīfa* du Prophète est inscrit sur la fine pellicule blanche (*raqq abyaḍ*) qui enveloppe la Demeure Fréquentée (*al-bayt al-maʿmūr*), prototype céleste de la Kaʿba[8]. Selon une tradition prophétique, rapportée par le Compagnon Ǧābir al-Anṣārī[9], Muḥammad a vu, lors de la visite du septième ciel, sur chacune des portes (*bāb*) de ce ciel, sur chacun des voiles de lumière (*ḥuǧub al-nūr*)

[7] Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 653; Ibn Bābūye, *Ḫiṣāl*, p. 207 (où il est ajouté: «puis j'ai relevé la tête et j'ai vu inscrit dans les profondeurs (*buṭnān*) du Trône: 'Je suis Dieu ... Muḥammad est mon serviteur et envoyé, Je l'aide...»). Sur l'inscription du Trône, voir aussi id., *Amālī*, «maǧlis» 38, n° 3, pp. 215-16; id., *ʿIlal al-Šarā'iʿ*, Naǧaf, 1385/1966, p. 5 (inscription sur le pied du Trône, *sāq* au lieu de *qā'ima*); al-Ḫazzāz al-Rāzī (m. seconde moitié du 4e/fin 10e s.), *Kifāyat al-aṯar*, éd. A. Kūhkamareʾī, Qumm, 1401/1980, pp. 105, 118, 156, 217, 245 (où Gabriel est absent et le terme *wazīr* est remplacé par ʿAlī; en outre les noms des autres imāms figurent également dans l'inscription; je vais y revenir).

[8] Ibn Bābūye, *ʿIlal al-šarā'iʿ*, pp. 312-16, en particulier p. 314 (à comparer avec Muḥammad b. Masʿūd al-ʿAyyāšī, m. vers 320/932, *Tafsīr*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, 1380/1960, I/157-59, qui rapporte une version strictement parallèle de cette tradition où n'est faite aucune mention de ʿAlī).

[9] Sur le rôle de ce Compagnon dans les *isnād*-s shi'ites, voir E. Kohlberg, «An unusual Shīʿi *isnād*», *Israel Oriental Studies*, V (1975) (maintenant dans *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*, Aldershot, Variorum Reprints, 1991, partie VIII).

et sur chacun des piliers (*rukn*) du Trône divin, l'inscription suivante: «Il n'y a de dieu sauf Dieu, Muḥammad est l'envoyé de Dieu, ʿAlī est le commandeur des croyants»[10].

Comme on le sait, Muḥammad rencontre au cours de son ascension bon nombre d'anges et de prophètes; ceux-ci répétent également, de diverses manières selon les différentes traditions, le caractère sacré de la *walāya* de ʿAlī. Dans la longue tradition déjà mentionnée concernant l'initiation du Prophète à l'ablution, à l'*aḏān* et à la prière canonique, les anges de chaque ciel demandent à Muḥammad de transmettre leur salut à ʿAlī, en ajoutant qu'ils ont prêté serment, lors du Pacte prétemporel (*mīṯāq*) avec Dieu, de rester fidèle à ʿAlī et à sa cause jusqu'au Jour de la Résurrection[11]. Selon une tradition parallèle, remontant à Muḥammad al-Bāqir, les anges des différents cieux ainsi que Jésus, Moïse et Abraham, rencontrés au septième ciel, louent la gloire de ʿAlī et l'appellent le légataire (*waṣī*) et le calife (*ḫalīfa*) de Muḥammad[12]. Ailleurs, tous les prophètes antérieurs déclarent que le but ultime de leur mission était la préparation et la proclamation de la *nubuwwa* de Muḥammad et de la *walāya* de ʿAlī et font connaître au Prophète leur propre *šahāda*: «Nous témoignons qu'il n'y a de dieu sauf Dieu, Il est Seul et n'a pas d'associé, Muḥammad est l'Envoyé de Dieu et ʿAlī, le légataire de Muḥammad, est le commandeur des croyants»[13].

Enfin, à l'étape ultime du *miʿrāǧ*, lorsque le Prophète se trouve en la Présence divine, Dieu Lui-même parle du rang grandiose de ʿAlī. Selon toute une série de traditions, Dieu qualifie ʿAlī par une suite de formules

[10] Al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī, *Muḫtaṣar baṣā'ir al-daraǧāt*, p. 142 (cité d'après le *Kitāb al-miʿrāǧ* d'Ibn Bābūye); voir aussi Ibn Bābūye, *Amālī*, «maǧlis» 27, n° 8, pp. 131-32 (où le Prophète dit que la *walāya* de ʿAlī est un ordre divin et désigne ce dernier par des formules telles que «Vicaire de Dieu» – *ḫalīfat Allāh* –, «Preuve de Dieu» – *ḥuǧǧat Allāh* –, «Guide des musulmans» – *imām al-muslimīn* –, etc.).

[11] Ibn Bābūye, *ʿIlal al-šarāʾiʿ*, pp. 312-16 (cf. ci-dessus note 8).

[12] Al-Ḥillī, *Muḫtaṣar baṣā'ir al-daraǧāt*, 139-40 (d'après le *Kitāb al-miʿrāǧ* d'Ibn Bābūye). Pour une intervention de Jésus, Moïse et Abraham appelant ʿAlī par des formules telles que «le Commandeur des croyants» (*amīr al-muʾminīn*), «le Chef des musulmans» (*sayyid al-muslimīn*) ou encore «le Meilleur parmi les meilleurs» (littéralement: «le cheval de tête du troupeau des chevaux qui ont une tache blanche au front et les quatre pattes blanches», *qāʾid al-ġurr al-muḥaǧǧalīn*), cf. Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266), *al-Yaqīn fī imrat amīr al-muʾminīn*, Naǧaf, 1369/1950, pp. 83-87 (pour les shiʿites, toutes ces formules sont exclusivement réservées à ʿAlī).

[13] Furāt al-Kūfī (m. vers 300/912), *Tafsīr*, ed. M. al-Kāẓim, Téhéran, 1410/1990, p. 182; (Pseudo-?) al-Masʿūdī (m. 345/956), *Iṯbāt al-waṣiyya*, Naǧaf, s.d., p. 99; Muḥammad b. ʿAlī al-Karāǧakī (m. 449/1057), *Kanz al-fawāʾid*, Tabriz, s.d., pp. 256-60; Ibn Ṭāwūs, *al-Yaqīn fī imrat amīr al-muʾminīn*, pp. 87-88.

en prose assonancée telles que «le commandeur des croyants, le chef des musulmans, le meilleur parmi les meilleurs[14], le guide des pieux (*imām al-muttaqīn*), l'Abeille-Reine des fidèles (*ya'sūb al-mu'minīn*)[15], le premier successeur du Sceau des prophètes (*awwalu ḫalīfa ḫātim al-nabiyyin*), etc.»[16]. Ailleurs, Dieu loue 'Alī par d'autres formules: «l'étendard de la guidance (*'alam al-hudā*), le guide de Mes Amis (*imām awliyā'ī*), la lumière de ceux qui M'obéissent (*nūr man aṭā'anī*), ton [Dieu s'adresse au Prophète bien entendu] légataire et héritier (*waṣiyyuka wa wāriṯuka*), le défenseur de ta religion, etc.»[17]. Dans un assez long récit de *mi'rāǧ* du Prophète, Dieu, après avoir désigné 'Alī comme successeur de ce dernier, déclare qu'Il a tiré le nom de Muḥammad de Son propre Nom al-Maḥmūd et celui de 'Ali de Son Nom al-'Alī (ou al-A'lā), et qu'ils procèdent tous les deux de Sa propre Lumière[18]. C'est pourquoi

[14] Cf. ci-dessus note 12.

[15] Sur ce titre de 'Alī, comme celui de «Commandeur des Abeilles» (*amīr al-naḥl*) et sur les shi'ites appelés les Abeilles, voir I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, éd. J. Desomogyi, Hildesheim, 1967-70, V/210-14.

[16] Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 561; al-'Ayyāšī, *Tafsīr*, I/160; al-Kulaynī (m. 329/940-41), *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, 4 vol. avec trad. persane, Téhéran, s.d. (le 4e vol. est traduit par H. Rasūlī Maḥallātī et date de 1386/1966), «k. al-ḥuǧǧa», II/166 (Ǧa'far, à qui remonte la tradition, termine ainsi son propos: «Par Dieu, la *walāya* de 'Alī ne dépend de personne si ce n'est de Dieu qui la proclama de vive voix — *mušāfahatan* — à Muḥammad); Ibn Bābūye, *Ḫiṣāl*, p. 116; id., *Amālī*, «maǧlis» 49, n° 16, p. 300, «maǧlis» 56, n° 7, p. 352, «maǧlis» 92, n° 4, p. 631. On retrouve ces formules en prose assonancée dans bon nombre de prônes attribués à 'Alī, et en particulier dans ceux que j'ai appelé ailleurs «les prônes théo-imāmosophiques», cf. «Aspects de l'imāmologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l'Imām», *Studia Iranica*, 25, 2 (1996).

[17] Al-Qummī, *Tafsīr*, pp. 572-73; al-Karāǧakī, *Kanz al-fawā'id*, p. 314; Ibn Ṭāwūs, *al-Yaqīn*, pp. 89-91. Il serait intéressant de noter que ces traditions rapportent en même temps la version shi'ite d'un épisode bien connu du *mi'rāǧ* concernant «la dispute de l'Assemblée Surpême» (*iḫtiṣām al-mala' al-a'lā*), surtout pour ce qui concerne la définition des «expiations» (*kaffārāt*) ou des «degrés» (*daraǧāt*). Les versions sunnites relatent que «les expiations (ou «les degrés») consistent à faire l'ablution dans les matinées fraîches (ou lorsque c'est désagréable), à aller à pied aux prières collectives et à attendre une prière après l'autre» (*isbāġ al-wuḍū' fī l-sabarāt* [ou bien *fī l-makrūhāt*] *wa l-mašy ilā l-ǧamā 'āt/gumu 'āt wa 'ntiẓār al-ṣalāt ba'd al-ṣalāt*; cf. par exemple Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Le Caire, 1313/1896, V/243; Ibn Ḫuzayma, *Kitāb al-tawḥīd*, Le Caire, 1388/1968, p. 218). Les sources shi'ites ont après «les prières collectives»: «dirigées par toi [c'est Dieu qui s'adresse au Prophète] ou par les imāms de ta descendance» ou bien ont une quatrième *kaffāra/daraǧa*: «rester fidèle à moi [c'est Muḥammad qui parle] et aux gens de ma Maison jusqu'à la mort» (*walāyatī wa walāya ahl baytī ḥattā 'l-mamāt*); cf. aussi Ibn Bābūye, *Ḫiṣāl*, p. 85.

[18] Furāt, *Tafsīr*, 73-74; Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, éd. 'A.A. Ġaffārī, Qumm, 1405/1985, I/252; al-Ḫazzāz al-Rāzī, *Kifāyat al-aṯar*, 72, 110, 152; Ibn 'Ayyāš al-Ǧawharī (m. 401/1011), *Muqtaḍab al-aṯar*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, s.d., 11, 24, 26-27, 38; al-Ḥillī, *Muḫtaṣar*, 160.

Dieu exige des anges et de tous les habitants des cieux (*sukkān al-samāwāt*) un triple témoignage de foi sur Sa propre unicité, sur la mission de Muḥammad et sur la *walāya* de ʿAlī[19].

Cependant, la *walāya* de ʿAlī ne se réduit pas aux fonctions spirituelles et temporelles du ʿAlī terrestre. La *walāya* est le statut ontologique et cosmique le plus important dans l'économie universelle du sacré — j'y reviendrai plus loin en détail — et son symbole par excellence, le ʿAlī cosmique, tend à se confondre avec Dieu. Certaines traditions, où l'ambiguïté délibérée est à peine voilée par des propos nuancés, en font en effet état. «Mon Seigneur me fit voyager de nuit, dit le Prophète, et Il me révéla par-delà le Voile ce qu'Il me révéla et me dit entre autres: Muḥammad! ʿAlī est *Le Premier*, ʿAlī est *Le Dernier* et *Il connaît absolument tout* (*ʿalī al-awwal wa ʿalī al-āḫir wa huwa bi-kulli šay'in ʿalīm*; les termes en italique sont des noms et des qualifications divins dans le Coran). Je dis alors: Seigneur! N'es-Tu pas Toi-même tout cela? Il répondit: Muḥammad! ... Je suis Dieu et il n'y a de dieu si ce n'est Moi; Je suis Le Premier car il n'y a rien avant Moi. Je suis Le Dernier car il n'y a rien après Moi. Je suis *Le Manifeste* (*al-ẓāhir*) car il n'y a rien au-dessus de Moi. Je suis *Le Caché* (*al-bāṭin*) car il n'y a rien en-dessous de Moi. Je suis Dieu, il n'y a de dieu sauf Moi qui connais absolument tout. O Muḥammad! ʿAlī est le premier car il est le premier parmi les imāms à M'avoir prêté serment; il est le dernier car il est le dernier imām de qui Je prendrai l'âme et parce que 'l'Etre Lourd qui leur parlera' c'est lui[20]; il est le manifeste car Je lui rends manifeste tout ce que Je te confie, tu n'as donc rien à lui cacher; il est le caché puisque Je cache en lui le secret que Je te communique; il n'y a entre toi et Moi aucun secret que Je cacherai de lui; enfin ʿAlī connaît absolument tout ce que J'ai créé de licite et d'illicite»[21]. Selon une autre tradition attribuée au Prophète, Dieu s'adresse à celui-ci en parlant comme ʿAlī: «On demanda à l'envoyé de Dieu: en quel langage (*luġa*) ton Seigneur s'adressa à toi pendant la nuit du *miʿrāǧ*? Il répondit: Il me parla dans le langage de ʿAlī au point que je Lui dis: Seigneur! Est-ce Toi qui me

[19] Furāt, *Tafsīr*, pp. 342-43 et 452-53.

[20] Allusion au verset eschatologique «Lorsque tombera sur eux la parole, Nous leur ferons sortir un être lourd de la terre et il leur dira: 'les hommes n'étaient pas convaincus de Nos Signes'», Coran, XVII, al-naml/82.

[21] Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3), *Baṣā'ir al-daraǧāt*, éd. Kūčebāġī, Tabriz, 2de éd., s.d. (l'introduction de l'éditeur date de 1380/1960), section 10, chapitre 18, n° 36, pp. 514-15 (tradition prophétique rapportée par Ǧaʿfar al-Ṣādiq). Sur l'identité du Dieu Révélé avec l'imām ontologique symbolisé par le ʿAlī cosmique, cf. mon article «Remarques sur la divinité de l'Imām».

parles ou est-ce ʿAlī? Et il me répondit: Aḥmad! Je suis une Chose (*šay'*) différente des autres choses; Je ne peux pas être comparé aux gens ni être décrit par les choses. Je t'ai créé de Ma Lumière et créé ʿAlī de la tienne; J'ai sondé les profondeurs de ton cœur et n'y ai trouvé rien de plus cher pour toi que ʿAlī b. Abī Ṭālib. Alors Je te parle comme le fait ʿAlī afin que ton cœur soit rassuré»[22].

ʿAlī dans le ciel

La présence de ʿAlī, imām par excellence, dans le ciel ne se résume pas à sa *walāya*. Il a par exemple dans chaque ciel un château que visite le Prophète lors de son ascension céleste[23]. Au plus haut des mondes saints, Dieu a créé un ange identique à ʿAlī, répondant par là au désir des anges qui voulaient avoir la vision constante de ʿAlī. Dans un long et beau récit de *miʿrāǧ* rapporté par Abū Ḏarr al-Ġifārī, il est dit que Muḥammad, après avoir entendu l'éloge de ʿAlī par les habitants des cieux successifs, aboutit, au terme de son ascension, au septième ciel où les anges terminent ainsi leur discours: «...Nous fîmes part à Dieu de notre désir de voir ʿAlī b. Abī Ṭālib et Il créa à notre intention un ange identique à lui [litt. «dans sa forme», *fī ṣūratihi*] et le fit asseoir à droite du Trône... Toutes les fois que nous désirons voir le ʿAlī terrestre (*ʿalī fī l-arḍ*), nous regardons son image céleste (*miṯālihi fī l-samā'*)»[24].

Dans certaines traditions, rares il est vrai, ʿAlī accompagne le Prophète pendant ses voyages célestes: «O ʿAlī, dit Muḥammad, Dieu te rendit présent auprès de moi à sept endroits (*mawāṭin*)... Le second endroit était lorsque Gabriel se présenta à moi et que je fus élevé au ciel. Gabriel me demanda alors: où est ton frère [i.e. ʿAlī]? Je dis: je l'ai laissé à ma place. Gabriel me demanda alors de prier Dieu pour qu'Il

[22] Al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Ḫwārazmī (m. 586/1190), *Manāqib*, Qumm, s.d., p. 87; al-Maǧlisī, *Biḥār al-anwār*, XVIII, 2/386-87; id., *Iršād al-qulūb*, Téhéran, 1334 s./1956, II/28; id., *Ḥayāt al-qulūb*, Téhéran, s.d., II/297.

[23] Al-Ḥillī, *Muḫtaṣar*, pp. 152-55 (d'après le *Kitāb al-miʿrāǧ* d'Ibn Bābūye); ici les anges appellent ʿAlī «le jeune homme des Banū Hāšim» (*fatā min banī hāšim*).

[24] Furāt, *Tafsīr*, p. 374; voir aussi Ibn Bābūye, *ʿUyūn aḫbār al-Riḍā*, pp. 110-11 (où le Prophète voit, dans les profondeurs du Trône, un ange jouant avec un sabre de lumière exactement comme le fait ʿAlī avec Ḏū 'l-fiqār); al-Karāǧakī, *Kanz al-fawā'id*, p. 258 (juste en-dessous du Trône, Muḥammad rencontre l'ange et lui demande: «ʿAlī! Es-tu arrivé dans le ciel avant moi?» Et l'ange Gabriel de lui expliquer qu'il s'agit d'un ange identique à ʿAlī); al-Ḥillī, *Muḫtaṣar*, p. 132 (toujours d'après le *Kitāb al-miʿrāǧ* d'Ibn Bābūye; l'ange – ʿAlī se trouve ici au cinquième ciel); al-Maǧlisī, *Iršād al-qulūb*, II/28-29 (d'après *Kifāyat al-ṭālib* d'al-Ḥāfiẓ al-Šāfiʿī = *Biḥār al-anwār*, XVIII,2/386-87; l'ange – ʿAlī se trouve ici au quatrième ciel).

t'amène auprès de moi. Je priai et aussitôt tu étais avec moi. Alors furent découverts pour moi les sept cieux et les sept terres avec tous leurs habitants, tout ce qui s'y trouve et l'ange préposé à chacun d'entre eux et tout ce que je vis tu les vis aussi... Le quatrième endroit était lorsque, la nuit du vendredi, le royaume (*malakūt*) des cieux et de la terre et tout ce qu'il contient me fut montré; là, tu me manquas, je priai Dieu et aussitôt tu étais avec moi et tu vis tout ce que je vis»[25].

En effet, grâce à d'autres hadith-s, il est nettement reconnu que ʿAlī est capable de voyage céleste, bien que les termes *isrā'* et *miʿrāğ* semblent être réservés au Prophète: «Ibn ʿAbbās dit: 'j'ai entendu l'envoyé de Dieu dire: Dieu me donna cinq choses et donna cinq choses à ʿAlī; Il me donna la totalité du discours (*ğawāmiʿ al-kilam*, i.e. traditionnellement le Coran) et lui donna la totalité de la Science initiatique (*ğawāmiʿ al-ʿilm*)[26]. Il fit de moi un prophète et de lui un imām [litt. «un légataire», *waṣī*][27]. Il m'offrit [la fontaine paradisiaque d'] al-Kawṯar et lui offrit [la fontaine paradisiaque d'] al-Salsabīl. Il me gratifia par la révélation (*waḥy*) et le gratifia par l'inspiration (*ilhām*). Il me fit voyager de nuit vers Lui-même et Il ouvrit pour ʿAlī les portes des cieux et des voiles [célestes] de sorte qu'il vit tout ce que je vis»[28].

[25] Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-darağāt*, section 2, chapitre 20, n° 3, p. 107 et n° 10, p. 108. Dans les ouvrages postérieurs, même légèrement comme le *Tafsīr* d'al-Qummī, la portée de la tradition est atténuée puisque ce n'est plus ʿAlī en personne qui accompagne le Prophète mais son *miṯāl*, son «image» ou son «être imaginal» (selon la magistrale traduction du terme par Henry Corbin). Ces textes sont sans doute parmi les plus anciens faisant mention du terme *miṯāl* dans le sens d'«entité imaginale» (voir déjà Furāt cité ci-dessus note 24 et le texte afférent qui utilise le terme); al-Qummī, *Tafsīr*, p. 111 (*fa iḏā anta maʿī*, «et aussitôt tu étais avec moi» remplacé par *wa iḏa miṯāluka maʿī*, «et aussitôt ton entité imaginale était avec moi»); voir aussi al-Mufīd, *Amālī* (= *Mağālis*), Iran, 1345/1926, 50-51; Ibn Ṭāwūs, *al-Yaqīn*, 83-87 (*miṯl* au lieu de *miṯāl*). Dans une tradition rapportée par le même Ibn Ṭāwūs dans son *Saʿd al-suʿūd*, Nağaf, 1369/1950, pp. 100-101, au moment où Muḥammad dirige la prière des prophètes, Abraham (son père spirituel) se trouve à sa droite et ʿAlī (son fils spirituel) à sa gauche.

[26] Autrement dit le prophète est le messager de l'exotérique de la Parole divine alors que l'imām en détient le sens caché, ésotérique; sur le *ʿilm* imāmite que je traduis, selon le contexte, par «science secrète» ou «science initiatique», voir mon *Guide divin*, pp. 174-99; mon article, «Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain. Tradition et idéologisation» dans É. Patlagean et A. Le Boulluec (éds.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Bibliothèque de l'EPHE, S.S.R., vol. XCIX, Louvain-Paris, 1993 et E. Kohlberg, «Imam and Community in the Pre-Ghayba Period», dans S.A. Arjomand (éd.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, 1988 (maintenant dans *Belief and Law...*, partie XIII), pp. 25-26.

[27] Sur l'identité de *waṣī* et imām, voir *Guide divin*, *s.v.* «*waṣī*, *awṣiyā'*, *waṣiyya*».

[28] Ibn Bābūye, *Ḫiṣāl*, p. 293; al-Mufīd, *Amālī*, p. 64 (où le terme *miʿrāğ* est ajouté après *isrā'*: «...Il m'offrit le voyage nocturne et l'ascension céleste et lui offrit l'ouverture des portes des cieux et des voiles de sorte que...»).

Il est dit par ailleurs que ʿAlī a le pouvoir de chevaucher les nuages et de monter dans les cieux (*rukūb al-saḥāb wa l-taraqqī fī l-asbāb wa l-aflāk*), pouvoir qu'il partage avec le dernier imām, le *qā'im*[29]. Selon ces traditions, deux sortes de nuages peuvent être chevauchés, permettant la montée dans les cieux: *al-ḏalūl* («le docile»), nuage blanc, et *al-ṣaʿb* («l'indocile»), nuage sombre gonflé de pluie, de tonnerre et d'éclair. Le chevauchement du premier était réservé à Ḏū l-qarnayn, l'antique héros bis-cornu[30] et celui du second, à ʿAlī et au *qā'im*[31]. C'est ainsi que ʿAlī pouvait visiter les sept cieux et les sept terres dont cinq sont habités et deux inhabités[32].

La mention du dernier imām partageant avec ʿAlī le pouvoir de monter dans les cieux nous introduit à une autre étape de notre problématique.

Les imāms dans le ciel

Moins fréquemment que ʿAlī, évoqués d'une manière plus discrète et plus allusive, les autres imāms et leur *walāya* sont également présents dans les récits de *miʿrāǧ* de Muḥammad. A l'étape ultime de son ascension, là où même Gabriel doit arrêter son vol sinon «ses ailes brûleraient», Muḥammad, resté seul avec Dieu, demande: «Seigneur! Qui sont mes légataires? – Tes légataires sont inscrits sur le pied de mon Trône (*awṣiyā'uka l-maktūbūn ʿalā sāq ʿaršī*). Et je regardai [c'est Muḥammad bien entendu qui parle], alors que je me trouvais en face de

[29] Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-daraǧāt*, section 8, chapitre 15, pp. 408-9. Les imāms sont censés avoir déclaré eux-mêmes que, pour ce qui est des pouvoirs surnaturels, ils ne sont pas tous égaux; par exemple al-Riḍā: «Nous [les imāms] sommes égaux en science et en courage et pour ce qui est des dons [surnaturels], cela dépend de ce que nous avons reçu comme ordre» (*op. cit.*, section 10, chapitre 8, n° 3, p. 480; ou encore Ǧaʿfar: «Certains imāms ont plus de Science [thaumaturgique] que d'autres (*ibid.*, n° 2, p. 479). Pour une autre compréhension de cette dernière tradition, voir E. Kohlberg, «Imam and Community...», p. 30.

[30] Ḏū l-qarnayn (Coran, XVIII, al-kahf/83-98) était surtout connu chez les sémites comme symbole de la Puissance, aussi bien sur le plan temporel que spirituel. Identifié, dans la légende, à Alexandre de Macédoine, il devient en quelque sorte le héros archétypique des voyages initiatiques; cf. A.W. Budge, *The History of Alexander the Great being the Syrian version of the pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889; M.S. Southgate, «Alexander in the works of Persian and Arab Historians of the Islamic aerea» dans *Iskandarnamah, a Persian Medieval Alexander Romance*, trad. anglaise de M.S. Southgate, New York, 1978.

[31] Croyances partagées, sous d'autres formes, par les shi'ites «extrémistes» Sabaʾiyya et Bayāniyya; cf. Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. D. Gimaret et G. Monnot, Paris-Louvain, 1986, p. 510 et note 18 (de D. Gimaret).

[32] Cf. aussi *Guide divin*, pp. 237-38.

mon Seigneur, vers le pied du Trône, et je vis douze lumières comportant chacune une inscription de couleur verte indiquant les noms de mes légataires, depuis le premier, ʿAlī b. Abī Ṭālib, jusqu'au dernier, le *mahdī* de ma communauté...»[33]. D'autres traditions parlent des noms des douze imāms inscrits sur le Trône sans mentionner leurs lumières[34] et d'autres encore de leurs personnes mêmes, sans mention de lumières ou de noms: «Muḥammad: ... Je dirigeai alors mon regard vers la droite du Trône et je vis ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn, ʿAlī b. al-Ḥusayn... et le *mahdī*...»[35].

Le royaume des cieux et de la terre est ouvert aux imāms. Ils sont les gardiens des Trésors célestes et terrestres de Dieu[36] et peuvent visiter le *malakūt*, tout comme Abraham (Coran VI, al-anʿām/74) et Muḥammad. Commentant le Coran VI, al-anʿām/74, «Ainsi nous montrâmes à Abraham le royaume des cieux et de la terre pour qu'il fasse partie des gens de la certitude», Ǧaʿfar al-Ṣādiq est dit avoir déclaré: «Dieu fit découvrir à Abraham les sept cieux de sorte qu'il vit jusqu'au-dessus du Trône et Il lui fit découvrir la terre de sorte qu'il vit jusqu'à ce qui se trouve dans l'Air [qui soutient la terre][37]; Il fit de même pour Muḥammad ainsi que pour votre maître [i.e. Ǧaʿfar] et fera de même pour les imāms qui lui succéderont»[38].

Parcourir les cieux fait même partie des pouvoirs miraculeux (*qudra, aʿāǧīb*) des imāms[39]. Le même Ǧaʿfar demande à un yéménite venu lui rendre visite: «Est-ce que vous avez parmi vous des sages initiés

[33] Cette citation fait partie de la longue tradition intitulée *faḍl al-nabī wa 'l-ḥuǧaǧ ʿalā 'l-malāʾika*, citée à de nombreuses reprises par Ibn Bābūye, par ex. *ʿIlal al-šarāʾiʿ*, 5sq., *Kamāl al-dīn*, 254sq., *ʿUyūn aḫbār al-Riḍā*, 262sq. Sur ce hadith dont je donne la traduction de quelques fragments et sur son origine probable, voir *Guide divin*, pp. 89-91.

[34] Par ex. al-Ḫazzāz, *Kifāyat al-aṯar*, 74, 105, 118, 217 et 245.

[35] Ibn ʿAyyāš al-Ǧawharī, *Muqtaḍab al-aṯar*, 11 et 38; al-Karāǧakī, *Kanz al-fawāʾid*, 258. La présence de Fāṭima dans les récits de *miʿrāǧ* reste rare et discrète. A part sa mention dans la tradition que je viens de citer, elle est parfois présente dans le dialogue entre Muḥammad et Dieu quand le Prophète reçoit l'ordre de la donner en mariage à ʿAlī (cf. al-Karāǧakī, *op. cit.*, p. 314). Par ailleurs, c'est lors d'un *miʿrāǧ* que le Prophète mange un fruit du Paradis qui deviendra, «dans ses lombes», la semence de Fāṭima (cf. Furāt, *Tafsīr*, 75-6 et 211; al-Qummī, *Tafsīr*, 341-42; Ibn Bābūye, *ʿIlal al-šarāʾiʿ*, 183-84); voir aussi mon article (avec J. Calmard), «Fāṭima bint Muḥammad» à paraître dans *Encyclopaedia Iranica*.

[36] Par exemple al-Ṣaffār, *Baṣāʾir al-daraǧāt*, section 2, chapitre 19, pp. 103-6.

[37] Selon une version de la cosmologie traditionnelle; cf. mon article «Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism», *Encyclopaedia Iranica*, VI/317-22, surtout la première partie.

[38] Al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 2, chapitre 20, n° 2, p. 107.

[39] Sur ces pouvoirs voir *Guide divin*, partie III.4., pp. 228-42.

(*'ulamā'*)[40]?» «Oui», répond le visiteur. «Jusqu'où s'étend la science de vos initiés?» «Ils peuvent parcourir en une seule nuit la distance que l'on parcourt en deux mois, ils pratiquent la divination à partir du comportement des oiseaux et des signes marqués sur le sol (*yazğur al-ṭayr wa yaqīfū l-āṯār*)[41]». Ǧa'far déclare alors: «l'initié de Médine [i.e. Ǧa'far lui-même] est encore plus savant que vos initiés car il parcourt en l'espace d'une heure du jour la distance que franchit le soleil en un an... et il visite douze soleils et douze lunes, douze Levants et douze Couchants, douze Terres, douze Mers et douze Mondes...»[42].

D'autres traditions révèlent la dimension hautement initiatique du «pouvoir du déplacement» (*qudrat al-sayr*) tout en soulignant la capacité spirituelle d'ascension céleste de l'imām. Trois propos attribués au même sixième imām, concernant «la science acquise de chaque nuit de vendredi» (*al-'ilm al-mustafād fī laylati 'l-ğumu'a*), un des aspects de la science initiatique de l'imām, illustrent bien ces dimensions: «Par Dieu, chaque nuit de vendredi, nos esprits [à nous les imāms], accompagnés de ceux des prophètes, accomplissent le pèlerinage du Trône divin et ils ne retournent à nos corps que comblés par la totalité de la science (*ğamm al-ġafīr min al-'ilm*)»[43].

«Pendant les nuits de vendredi, il est permis aux esprits des prophètes décédés, à ceux des légataires décédés [i.e. les imāms antérieurs] ainsi qu'à l'esprit du légataire qui se trouve parmi vous [i.e. l'imām présent] d'effectuer l'ascension céleste (*ya'ruğu ... ilā l-samā'*) jusqu'au Trône de leur Seigneur; là, ils tournent sept fois autour du Trône tout en faisant, au pied de chacun de ses piliers, une prière de deux *rak'a*. Ensuite les esprits reviennent vers leur corps. C'est pourquoi les prophètes et les légataires se réveillent le matin [du vendredi] remplis de joie, et le légataire qui se trouve parmi vous se réveille alors que sa science est augmentée toute entière (*zīda fī 'ilmihi miṯl ğammi 'l-ġafīr*)»[44].

«Pendant la nuit de vendredi, le Prophète messager de Dieu [i.e. Muḥammad] et les imāms accomplissent le pèlerinage du Trône divin

[40] Cette tradition justifie à elle seule ma traduction du terme *'ilm*, dans le contexte de la tradition «ésotérique supra-rationnelle», par «science initiatique secrète» et du terme *'ālim* par «sage initié»; cf. les références indiquées ci-dessus à la note 26.

[41] Sortes d'ornithomancie et de géomancie; cf. T. Fahd, *La divination arabe*, Paris, rééd. 1987, respectivement pp. 403 sq. et 432 sq.

[42] Al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 8, chapitre 12, n°-s 14 et 15, p. 401.

[43] *Ibid.*, section 3, chapitre 8, n° 6, p. 132.

[44] Al-Kulaynī, *Uṣūl min al-Kāfī*, «kitāb al-ḥuğğa», bāb anna 'l-a'imma yazdādūn fī laylati 'l-ğumu'a 'ilman, n° 1, I/372-73.

et je m'y rends, moi aussi, en leur compagnie, ne revenant qu'avec une [nouvelle] science acquise; sans celle-ci, la science que je détiens déjà disparaîtrait»[45].

L'ascension de l'initié et le rapport entre la *nubuwwa* et la *walāya*

Dans la conception duodécimaine, l'aspect initiatique du voyage céleste est infiniment plus marqué que son aspect visionnaire. L'aspect apocalyptique-eschatologique, quant à lui, brille par son absence quasi-totale. L'ascension au ciel est un moyen, entre autres, pour recevoir des révélations, des éléments de la Science sacrée (*'ilm*), et les visions qui s'offrent à l'initié pendant son expérience ne font qu'amplifier sa connaissance des mystères de Dieu et de l'univers. C'est cette initiation qui sanctifie le voyageur du ciel[46]. La littérature shi'ite ancienne paraît ainsi comme un des principaux facteurs de la réminiscence d'un thème antique dans la spiritualité et plus particulièrement l'initiatique musulmanes[47].

Initié par excellence, l'imām est capable de voyager dans les airs et les cieux; initiateur par excellence, il est tout aussi bien capable de faire voyager son initié dans les mêmes endroits. Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3), dont l'ouvrage *Baṣā'ir al-darağāt* est la plus ancienne compilation de traditions à caractère ésotérique qui nous soit parvenue[48],

[45] *Ibid.*, n° 3, I/373/74. Il est dit en effet que la science de l'imām doit inexorablement augmenter ou disparaître; l'initiation doit ainsi continuer toute la vie (cf. al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, section 3, chapitre 8, n°-s 1 et 5, pp. 130-31; section 8, chapitres 9 et 10, pp. 392-96; al-Kulaynī, *op. cit.*, bāb law lā anna 'l-a'imma yazdādūn la nafida mā 'indahum, I/374-75). Sur la science acquise de la nuit de vendredi, voir aussi Furāt, *Tafsīr*, 381.

[46] Pour les dimensions initiatiques du *mi'rāğ*, voir B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammeds», *Der Islam*, 6 (1916); J. Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *ibid.*, 9 (1919). Sur les deux aspects initiatique et sanctifiant du *mi'rāğ*, voir A.M. Piemontese, «Le voyage de Mahomet au Paradis et en Enfer: une version persane du *mi'rāj*» dans C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987, surtout p. 298.

[47] Pour le thème du voyage céleste initiatique dans les cultures religieuses antéislamiques, voir par ex. B. Schrieke, article cité à la note précédente, surtout pp. 5-6; F. Raphaël et autres (éds.), *L'apocalyptique*, Paris, 1987 (Actes du Colloque du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, 1974), surtout l'article de J. Schwartz, «Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique», pp. 91-126; M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt-Bern-New York, 1984; *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, sous la dir. d'A. Duppont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987, pp. 549-52; H. Busse, «Jerusalem in the story of Muḥammad's Night Journey and Ascension», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991) («Third Colloquium From Jāhiliyya to Islam», vol. II), surtout p. 6, notes 17 à 25 et pp. 21-25.

[48] Voir mon article «Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*», *Journal Asiatique*, 280 (3-4) (1992).

consacre un chapitre entier aux récits de voyages «magiques» des disciples sous la conduite des imāms[49]. Dans un de ces récits, Ǧābir b. Yazīd al-Ǧuʿfī (m. 128/745 ou 132/749), disciple particulièrement intime des cinquième et sixième imāms[50], demande à Muḥammad al-Bāqir de lui expliquer comment Abraham a vu le royaume des cieux et de la terre. L'imām change alors son vêtement et lève son bras; le plafond de la maison se fend aussitôt et le maître conduit le disciple dans un voyage qui les mène successivement au Pays des Ténèbres (*ẓulumāt*) où s'était rendu Ḏū l-qarnayn, à la Fontaine de la Vie (*ʿayn al-ḥayāt*) où s'était abreuvé Ḫaḍir, au royaume des cieux et de la terre et enfin aux mondes célestes où se trouvent les imāms décédés[51]. Dans un autre récit, Abū Baṣīr, autre disciple intime du sixième imām[52], raconte comment il fut conduit, embarqué dans un vaisseau d'argent (*safīna min fiḍḍa*) apparu grâce au pouvoir miraculeux de l'imām, jusqu'au monde céleste où se dressent les tentes d'argent (*ḫiyām min fiḍḍa*), lieux de résidence des membres décédés parmi les Gens de la Maison[53]. Dans le corpus eschatologique, certain hadîth-s mentionnent, parmi les prodiges attribués aux compagnons initiés du *qā'im*, le pouvoir de se déplacer comme les nuages ou bien celui de marcher sur les nuages; c'est ainsi que, lors du Soulèvement (*qiyām*) final contre les forces du Mal, ils rejoindront rapidement leur maître à la Mekke[54].

D'être emmené en voyage céleste sous la conduite du maître initiateur à être initié soit même à l'ascension céleste il n'y a pas grande distance, et cette distance semble avoir été effectivement franchie par certains adeptes. A ma connaissance, les compilations de traditions duodécimaines ne font aucune mention de la capacité d'ascension céleste des disciples des imāms, mais la littérature hérésiographique a gardé la trace

[49] Al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 8, chapitre 13, pp. 402-7.

[50] De nombreuses traditions à caractère initiatique et ésotérique sont rapportées sous son nom; sur lui voir al-Kaššī (milieu 4e/10e s.), *Riǧāl*, Bombay, 1317/1899, p. 126; al-Naǧāšī, *Riǧāl*, s.v.; al-Ṭūsī, *Riǧāl*, Naǧaf, 1380/1961, p. 111, n° 6 et p. 163, n° 30; al-Ardabīlī, *Ǧāmiʿ al-ruwāt*, Qumm, 1331 s./1953, I/144.

[51] Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-daraǧāt*, section 8, chapitre 13, n° 4, pp. 404-5.

[52] Sur les trois disciples de Ǧaʿfar portant la *kunya* d'Abū Baṣīr, voir *Guide divin*, note 182, pp. 86-7.

[53] Al-Ṣaffār, *Ibid.*, n° 5, pp. 405-6.

[54] Cf. par exemple al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfī*, texte avec trad. persane de H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1389/1969, II/145; al-Nuʿmānī (m. 345 ou 360/956 ou 971), *Kitāb al-ġayba*, éd. ʿA.A. Ġaffārī, Téhéran, 1397/1977, chapitre 20, pp. 445sq.; Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, II/654 et 672; voir aussi mon article «Eschatology in Twelver Shi'ism» à paraître dans *Encyclopaedia Iranica*.

de propos d'au moins deux adeptes (accusés, et pour cause, d'extrémisme, *ġuluww*) faisant état de leur propre voyage céleste[55]. D'abord Abū Manṣūr al-ʿIǧlī, disciple du cinquième imām Muḥammad al-Bāqir et tué sur ordre de Yūsuf al-Ṯaqafī, gouverneur de l'Irak, entre 120/738 et 126/744. Selon les hérésiographes, il aurait prétendu, par des propos aux résonances nettement christologiques, avoir été élevé au ciel, avoir vu Dieu qui lui aurait frotté la tête de Sa Main, faisant ainsi de lui son *masīḥ*, et qui lui aurait dit: «O mon fils! Descends et fais parvenir [aux autres Mon Message]»[56]. Ensuite, le célèbre Abū l-Ḫaṭṭāb, disciple du sixième imām Ǧaʿfar al-Ṣādiq, qui aurait prétendu, peu après Abū Manṣūr, avoir fait un «voyage céleste nocturne» de sa propre ville Kūfa jusqu'au siège de son guide Ǧaʿfar à Médine[57].

Le voyage céleste et le déplacement dans les airs sont donc possibles pour l'initié, qu'il s'agisse de l'imām ou bien de son disciple intime. C'est une des déductions que l'on peut faire à partir du corpus imāmite ancien concernant l'ascension céleste. Une seconde, plus subtile et d'ailleurs liée à la première, concerne la supériorité de la *walāya* sur la *nubuwwa*. Cette notion, particulièrement délicate, est un peu partout présente dans le corpus imāmite, mais comme en filigrane, à mots couverts et par allusion; or, les traditions touchant à l'ascension céleste me semblent constituer un terrain privilégié pour éclaircir le rapport entre la *walāya* et la *nubuwwa* dans l'imāmisme primitif[58].

D'une façon générale, on le sait, la *nubuwwa* concerne l'aspect exotérique (*ẓāhir*) de la Vérité révélé par Muḥammad alors que l'imām/*walī*, symbolisé souvent par ʿAlī, imām par excellence, révèle la *walāya* ou l'aspect ésotérique, caché (*baṭin*) de cette même Vérité. Il y a même souvent identification d'une part entre Muḥammad et le *ẓāhir* et d'autre part entre ʿAlī et le *bāṭin*. Ces deux Figures emblématiques comportent

[55] La distinction entre un imāmisme «modéré» et un imāmisme «extrémiste» semble tardive. Elle paraît en tout cas artificielle et a posteriori pour ce qui est la tradition primitive «ésotérique non-rationnelle»; cf. *Guide divin*, pp. 312-16 et «Remarques sur la divinité de l'Imām».

[56] Al-Nawbaḫtī, *Firaq al-šīʿa*, éd. H. Ritter, Istambul, 1931, p. 34; Saʿd b. ʿAbd Allāh al-Qummī, *al-Maqālāt wa l-firaq*, éd. M.Ǧ. Maškūr, Téhéran, 1963, p. 46; al-Ašʿarī, *Maqālāt al-islāmiyyin*, éd. H. Ritter, rééd. Wiesbaden, 1963, p. 9; al-Kaššī, *Riǧāl*, p. 196; Shahrastānī, *Livre des religions...*, p. 520 (et note 88 où D. Gimaret rectifie la lecture de Ritter dans Nawbaḫtī, *Firaq*); H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ʿAlawiten*, Zurich-Munich, 1982, pp. 86 sq.; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I/377 et V/71.

[57] Pour les sources voir J. van Ess, *op. cit.*, I/277.

[58] J'ai déjà brièvement discuté ce sujet dans mon article «Notes sur deux traditions 'hétérodoxes' imamites», *Arabica*, XLI (1994), surtout pp. 128-31.

chacune à leur tour un double niveau: il y a un Muḥammad cosmique, universel, archétypique, ésotérique dont le Muḥammad historique, exotérique, est la manifestation par excellence. De même le ʿAlī historique constitue le *ẓāhir* et la manifestation par excellence d'un ʿAlī cosmique, universel, archétypique. Dans le corpus ancien, où le langage est encore à son stade «mythique» et la conceptualisation quasi absente, on ne parle jamais de la *nubuwwa* ou de la *walāya* particulières ou universelles, mais d'une part de Muḥammad et de ʿAlī tout court ou, comme on l'a vu, de Muḥammad et de ʿAlī «sur la terre», et d'autre part de Muḥammad et de ʿAlī «dans le ciel» ou bien de leurs Lumières[59], et encore les lignes de démarcation ne sont-elles pas toujours nettes. Or, il faut tenir compte en même temps de quelques données axiomatiques: la supériorité du *bāṭin* sur le *ẓāhir* et donc celle de l'archétypique-cosmique sur l'historique-sensible. Il est vrai que l'exotérique constitue la base et le point d'appui de l'ésotérique, mais sans l'ésotérique, l'exotérique perd son sens et sa raison d'être. L'imām, concrétisation de la *walāya*, est l'alpha et l'oméga de l'enseignement shi'ite et la connaissance de sa réalité secrète est partout présentée comme équivalente à la connaissance de Dieu et comme le but ultime de la création[60]. La *walāya* constitue l'essence même de la *nubuwwa* qui, sans elle, perd sa signification et son orientation. Dans une tradition prophétique rapportée par l'imām al-Ḥusayn b. ʿAlī, il est dit que l'ange Gabriel demanda à Dieu de lui révéler le contenu du nom de Muḥammad. Dieu montra alors à l'ange la Lumière des douze imāms[61]. La *walāya* cosmique — symbolisée ici par la Lumière de tous les imāms — constitue le contenu de la réalité essentielle de Muḥammad, symbolisée par son nom. L'imāmologie, dans le sens étymologique du terme, c'est-à-dire la connaissance de l'imām, constitue le contenu secret, le *bāṭin*, du message prophétique. Selon un hadith remontant à l'imām Muḥammad al-Bāqir, et repris par Ǧaʿfar al-Ṣādiq: «ʿAlī est un Signe divin (*āya* — au même titre qu'un verset du Coran) pour Muḥammad. Celui-ci appelle (les gens) à la *walāya* de ʿAlī»[62]. En commentaire du Coran XCI, al-inširāḥ/1, «N'avons-Nous pas ouvert, pour

[59] Sur ces notions qui rejoignent celles des Lumières primordiales de Muḥammad et des imāms, voir U. Rubin, «Pre-existence and Light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad», *Israel Oriental Studies*, V (1975); mon *Guide divin*, pp. 73-112 et «Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism», *Encyclopaedia Iranica*, 2de partie.

[60] Voir par exemple mes «Remarques sur la divinité de l'Imām».

[61] Al-Ḫazzāz al-Rāzī, *Kifāyat al-aṯar*, p. 170.

[62] Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-daraǧāt*, 2de section, chapitre 7, n°-s 5 et 8, pp. 71-2 (al-Bāqir) et chapitre 9, n° 5, p. 77 (al-Ṣādiq).

toi [ô Muḥammad], ta poitrine?», Ǧa'far est dit avoir déclaré: «(Dieu lui a ouvert la poitrine) à la *walāya* de 'Alī»[63]. Et le Prophète lui-même est censé avoir dit: «l'ange Gabriel vint auprès de moi et me dit: Muḥammad! ton Seigneur t'ordonne l'amour (*ḥubb*) et la *walāya* de 'Alī»[64]. Si la *walāya* constitue l'essence cachée du message du Muḥammad historique et si celui-ci est le maître initiateur du 'Alī historique, comme ne cessent de le répéter les imāms, c'est qu'il a été justement initié, lors de ses nombreuses ascensions célestes, aussi bien aux secrets de la *walāya* cosmique qu'à ceux de la *walāya* historique, c'est-à-dire à sa propre réalité essentielle et au contenu ultime de son message. Dans la quasi-totalité des récits imāmites de *mi'rāǧ*, comme on l'a vu plus haut, Muḥammad est confronté, à un moment ou un autre de son voyage céleste, à la *walāya* de 'Alī (aussi bien cosmique que terrestre) et à la grandeur du rang ontologique de ce dernier. «Le Prophète fut cent vingt fois élevé au ciel; pas une seule fois ne se passa sans que Dieu lui eût confié la *walāya* de 'Alī et des imāms (qui viennent) après celui-ci, bien plus que ce qu'Il lui recommanda au sujet des devoirs canoniques»[65].

[63] *Op. cit.*, chapitre 8, n° 3, p. 73.

[64] *Ibid.*, n° 9, p. 74 (tradition remontant à al-Bāqir). La supériorité de la Cause du *walī* sur le message exotérique du *nabī* est également visible à travers la dialectique *īmān/islām*; le premier terme désigne, dans la terminologie technique imāmite, la foi en l'enseignement initiatique des imāms, alors que le second signifie la soumission à la seule religion exotérique. Répondant à la question: «quelle est la différence entre l'islam et la foi (*īmān*)?», Ǧa'far répond: «l'islam est l'exotérique auquel adhèrent les gens (*al-islām huwa 'l-ẓāhir allaḏī 'alayhi 'l-nās* – ce dernier terme est une des appellations données par les imāms aux musulmans non-shi'ites): les deux témoignages de foi concernant l'unicité de Dieu et la mission prophétique de Muḥammad, la prière canonique, l'aumône, le pèlerinage à la Mekke et le jeûne du mois de Ramaḍān. Or, la foi est, en plus de tout cela, la connaissance de notre enseignement. Celui qui professe et pratique cela sans connaître ceci est un égaré bien qu'il soit musulman (*kāna musliman wa kāna ḍāllan*)»; al-Kulaynī, *Uṣūl*, «kitāb al-īmān wa 'l-kufr», III/39. Le même sixième imām déclare encore: «l'islam est la profession de l'unicité divine et l'acceptation de la mission de notre Prophète; c'est par l'islam que le prix du sang est payé, les conditions du mariage et de l'héritage réglementées. C'est [un ensemble de] lois exotériques auxquelles obéissent la majorité des gens (*akṯar al-nās*, autre expression désignant les «sunnites», les musulmans non-initiés, opposés à «la minorité», *aqall al-nās*, c'est-à-dire les fidèles initiés des imāms). Quant à la foi, c'est une guidance qui se manifeste au cœur; exotériquement, la foi s'associe à l'islam alors qu'ésotériquement, l'islam ne s'associe pas à la foi (*inna 'l-īmān yušāriku 'l-islām fī 'l-ẓāhir wa 'l-islām la yušāriku 'l-īmān fī 'l-bāṭin*). La foi est donc supérieure (*arfa'*) à l'islam»; al-Kulaynī, *op. cit.*, III/41-2; pour l'identité établie entre *īmān* et la doctrine des imāms, voir aussi par ex. al-Nu'mānī, *Kitāb al-ġayba*, 131 et 188; Ibn Bābūye, *Amālī*, «maǧlis» 93, pp. 639 sq.

[65] Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, 2de section, chapitre 10, n° 10, p. 79 (tradition de Ǧa'far); Ibn Bābūye, *Ḫiṣāl*, 600-1 (les devoirs canoniques, *farā'iḍ*, sont souvent dits être déterminés et fondés par rapport à la *walāya*; cf. par ex. Ibn Bābūye, *'Ilal al-šarā'i'*, 312 sq.). Sur le

Les *mi'rāǧ*-s successifs marquent les différentes étapes de l'initiation de Muḥammad puisque c'est grâce à eux qu'il apprend progressivement sa propre réalité, le sens de son message prophétique et ses devoirs en tant qu'envoyé de Dieu. Une tradition est, à cet égard, fort significative. Il s'agit d'un commentaire attribué à Ǧa'far au Coran X, Yūnus/94-95[66]: «Lorsque l'envoyé de Dieu fut nuitamment élevé au ciel, Dieu lui révéla ce qu'Il voulut lui révéler sur la grandeur et la gloire de 'Alī auprès de Lui-même. Il [i.e. Muḥammad] fut introduit ensuite dans la Demeure Fréquentée où les prophètes furent réunis pour prier derrière lui. (A ce moment) l'esprit de l'envoyé de Dieu fut traversé [par un doute ou une hésitation[67]] à l'égard de l'immensité de ce qui lui était révélé au sujet de 'Alī (*'uriḍa fī nafs rasūli 'llāh min 'iẓam mā ūḥiya ilayhi fī 'alī*). Dieu fit alors descendre le verset: 'Si tu es dans le doute (*šakk*) à propos de ce que Nous t'avons révélé, interrogent ceux qui ont récité l'Ecriture avant toi' [Coran X/94], c'est-à-dire les prophètes car pour ce qui est son caractère suprême (*faḍlihi*; i.e. de 'Alī] Nous avons fait descendre dans leurs Livres saints ce que Nous avons fait descendre dans ton propre Livre, 'C'est bien la Vérité qui t'est venue de ton Seigneur, ne te range donc pas parmi les sceptiques et ne sois pas de ceux qui dénient les Signes de Dieu sinon tu seras un des perdants' [Coran X/95]»[68]. Cette tradition, au premier abord surprenante, prend tout son sens lorsque l'on considère que le prophète historique y est mis en face de l'imām archétypique qui est supérieur non seulement à lui mais à toute la création,

nombre des *mi'rāǧ* du Prophète, voir les observations d'al-Maǧlisī dans *Biḥār al-anwār*, XVIII,2/306-7, qui montrent les hésitations qui ont dû exister parmi les savants imāmites quant au nombre des *mi'rāǧ*-s, mais aussi quant aux endroits où ils ont eu lieu (la Mekke ou Médine), ou encore quant à leur nature (corporelle ou spirituelle). A ma connaissance, le corpus ancien reste globalement indifférent à ces préoccupations. Il me semble que selon la conception ancienne, mise à part l'ascension céleste des nuits de vendredi dont la nature spirituelle est explicitement exprimée, les autres «déplacements surnaturels» s'effectuent corporellement; voir à cet égard l'introduction savante de N. Mayel-Heravi à son *Me'rāǧ-Nāme-ye Abū 'Alī Sīna be endemām-e taḥrīr-e ān az Šams al-Dīn Ebrāhīm Abarqūhī*, Mašhad, 1365 s./1986, pp. 11-67.

[66] Sur cette tradition, voir M.M. Bar-Asher, «Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran», *Arabica*, XXXVII (1990) et mes «Notes» (ci-dessus note 58).

[67] La suite du récit et l'emploi du terme *šakk* dans le verset commenté justifie cette interpolation.

[68] Al-Qummī, *Tafsīr*, 212; notons que dans ce contexte, «la Vérité» et «les Signes de Dieu» du verset X/95 sont à comprendre comme étant des allusions à la *walāya* de 'Alī. Pour d'autres commentaires de ce verset, voir les sources indiquées par M.M. Bar-Asher dans son article pré-cité, notes 8, 10 et 23.

puisque l'imām cosmique est la manifestation plénière des Noms et Attributs divins, la Somme de tout ce qui peut être connu en Dieu, le véritable *Deus Revelatus*[69]. Alors quoi d'étonnant à ce que le Muḥammad terrestre, encore au milieu de son apprentissage puisqu'il s'agit d'un *mi'rāğ* parmi d'autres, soit frappé de stupeur et de doute devant la plus haute Vérité manifestée? Même la supériorité du Muḥammad terrestre sur le ʿAlī terrestre est présentée d'une manière toute nuancée. Il est vrai que le premier est le maître initiateur du second mais, on l'a vu, seulement après avoir été initié lui-même aux secrets de l'imām-archétype dont le ʿAlī terrestre est la manifestation par excellence. Le prophète historique peut remplir ce rôle de maître initiateur de l'imām parce qu'il cumule en sa personne la *walāya* et la *nubuwwa*, la première constituant le fondement et l'essence de la seconde[70].

La *walāya* cosmique est la source de la *nubuwwa* tout comme la *walāya* terrestre en est la continuité nécessaire. Le *walī* universel constitue le contenu ultime de la Révélation communiquée au *nabī* tout comme le *walī* historique en est l'initiateur aux sens cachés. A part le pouvoir d'être le messager de la lettre de la Révélation, autrement dit la prophétie législatrice (*risāla*) mise à part, le *walī*, maître du *bāṭin* et manifestation plénière de l'Imām cosmique, jouit de toutes les prérogatives du *nabī*; il est capable de tout ce que peut faire ce dernier, l'ascension céleste comprise naturellement.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Section des Sciences Religieuses
Sorbonne – Paris

[69] Cf. mes «Remarques sur la divinité de l'Imām»; aussi *Guide divin*, pp. 114-18.

[70] Le prophète n'est finalement que «l'avertisseur» (*al-mundir*) alors que l'imām est «le guide» (*al-hādī*), cf. Furāt, *Tafsīr*, p. 206; ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Bābūye (m. 329/940), *al-Imāma wa 'l-tabṣira min al-ḥayra*, Qumm, 1404/1984, p. 132 (commentaire du Coran XIII, al-raʿd/7: «Or tu n'es ici que comme avertisseur et tout peuple a un guide»). Il est intéressant de noter qu'à part les traditions cosmo-anthropogoniques et celles concernant «l'Histoire des prophètes» qui constituent en quelque sorte le prolongement des premières (cf. les références indiquées ci-dessus à la note 59 et E. Kohlberg, «Some Shīʿī Views on the Antediluvian World», *Studia Islamica*, LII, 1980 – maintenant dans *Belief and Law*..., partie XVI), le corpus ancien ignore presque complètement le Muḥammad archétypique. Tout se passe comme si, aussi bien dans le ciel que sur terre, le *nabī* ne constituait que l'impulsion initiale d'un dynamisme qui ne trouve sens et continuité que grâce au *walī*.

L'ASCENSION SPIRITUELLE CHEZ QUELQUES AUTEURS ISMAILIENS

Yves Marquet

Les auteurs ismaïliens médiévaux considèrent le «voyage nocturne» (*isrā'*) de Mahomet (Coran, verset 1 de la sourate XVII) comme ayant eu lieu réellement en esprit; mais à cela, ils ajoutent une interprétation particulière de ce verset: selon eux, il fait aussi allusion à la promotion spirituelle qui permet à un homme (élu de Dieu) d'accéder au plus haut échelon humain et fait de lui un prophète envoyé.

Parmi les auteurs anciens, Abū Ya'qūb as-Siğistānī consacre à ce thème un commentaire particulièrement clair dans son *Iṯbāt an-nubū'āt* (éd. Aref Tamer, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1966, pp. 43-44, Livre II, chap. 11).

Exposé d'Abū Ya'qūb as-Siğistānī (milieu du IVᵉ/Xᵉ s.).

Après avoir cité ce verset, Abū Ya'qūb l'explique de la manière suivante. Le *Tālī* (l'Ame universelle) a transporté Mahomet du grade d'imâm (*ḥadd al-imāma*) à celui de *nāṭiq* (*ḥadd an-nāṭiqiyya*); cela, en lui faisant prendre connaissance des essences [de la création][1] gardées jusque là secrètes, en réserve pour lui et sa communauté. Cette connaissance devait lui permettre d'exprimer publiquement, dans la langue de son peuple, la gloire (*subḥāniyya*) du Créateur ex-nihilo, incomparablement plus haute que celle des créatures du monde corporel produites par l'influx du *Sābiq* (ajoutons: sur l'ordre de Dieu et par son intermédiaire à lui, *Tālī*).

Mais ce qui est significatif, c'est qu'il inclut cette promotion, si exceptionnelle, dans le problème d'ensemble de l'évolution de la création. N'oublions pas que, même si les prophètes et imâms sont, ainsi que le disent les Iḫwān aṣ-ṣafā', comme des avocats pénétrant dans la prison de la matière pour rencontrer leurs clients, leur corps est pourtant soumis, comme les autres, à l'évolution (de l'individu, aussi bien que de

[1] *A'yān* a ici le sens d'«idées éternelles en Dieu», qui constituent donc les «réalités» inconnaissables, (tout au moins une partie d'entre elles).

l'espèce), et créé progressivement par les facultés de leur âme parfaite, et c'est vers quarante ans seulement que la faculté prophétique, après d'autres, pourra se manifester en eux. Mais cette évolution individuelle, Abū Yaʿqūb l'inscrit dans l'évolution générale. Négligeant les minéraux (et à plus forte raison les quatre éléments), il va traiter de l'évolution à partir des végétaux[2].

Une chose existant en puissance, explique-t-il, ne peut devenir en acte que par l'intermédiaire d'une chose qui elle-même est déjà en acte, comme l'eau rendue chaude en acte par le feu. Ainsi, le végétal, doué de la faculté crétive (appelée aussi «végétative») devient «sensible» en acte quand il devient nourriture d'un animal, lui-même sensible en acte. A son tour, l'animal devient «parlant» en acte quand il est mangé par un homme. Allusion donc à l'évolution du végétal à l'animal et de l'animal à l'homme.

Mais Abū Yaʿqūb va opposer aux deux échelons du végétal, doué de la croissance, et de l'animal, doué de la sensibilité, deux échelons humains: celui de la «parole» (entendons: celle-ci apparaît quand le corps a suffisamment évolué pour permettre à l'âme de s'extérioriser ainsi à travers lui) et celui de la «sainteté» (les Iḫwān aṣ-ṣafā' diraient «de l'angélisme»).

Dans les deux premiers, précise-t-il, l'un atteint l'échelon de l'autre par évolution (*istiḥāla*), et dans les deux autres, («parole» et «sainteté»), par «acquisition» [de la science] (en fait, il y a aussi évolution, mais une évolution psychique). Remarquons, entre parenthèses, qu'Abū Yaʿqūb s'exprime ici maladroitement; car le passage de l'animal à l'homme,

[2] Abū Yaʿqūb refuse aux minéraux une âme, même embryonnaire, et le plus souvent rejette l'idée d'évolution (cf. notamment Kirmānī, *ar-Riyāḍ*, p. 127). Pour les Iḫwān, les facultés de la Nature, assemblées peu à peu pour former une âme (d'abord minérale, puis végétale, etc.), fabriquent parallèlement leur propre corps, lui donnant les formes qu'elles reçoivent elles-mêmes des influx astraux. Le corps est donc la matérialisation des formes de l'âme (cf. mon article «La détermination astrale de l'évolution selon les Frères de la Pureté», *B.E.O.*, XLIV, 1992). L'évolution des espèces à l'intérieur d'un règne se fait par addition de facultés particulières; celles-ci, progressivement produisent de nouveaux organes qui permettent au corps la manifestation de nouvelles fonctions. Pour le passage d'un règne à l'autre, il y a mutation de facultés et d'éléments (par exemple, les végétaux mangés par les animaux, ou les animaux mangés par les hommes produisent une fusion de ce genre. Le fait d'être mangés par les hommes n'est donc pas une calamité pour les animaux). S'agissant de l'évolution individuelle, celle-ci se produit en plusieurs phases, en l'embryon d'abord; puis en l'enfant jusqu'à l'âge adulte, à la vieillesse, et à la mort. Lors d'une réincarnation (au cours d'un cycle de sept mille ans), l'âme reconstruit son propre corps tel qu'il était (parfois perfectionné en fonction d'un progrès psychique). L'on conçoit que pour nos auteurs, il ne puisse être question de métempsychose, ou réincarnation dans un corps étranger (humain, et encore moins animal).

on l'a vu, se fait par évolution (l'animal étant mangé par un homme); et c'est seulement quand on passe d'un niveau de la «parole» à un autre plus élevé, et plus tard aux différents niveaux de la «sainteté», que la promotion s'effectue par «acquisition» de la science, acquisition que l'on doit à un homme du niveau immédiatement supérieur au sien. C'est notamment grâce à l'aide d'un «saint» doué du «soutien [divin]» qu'un homme doué de la «parole» sera à son tour doué du «soutien» qui fera de lui un saint homme («soutien» signifie ici déjà «inspiration). Abū Ya'qūb subdivise alors le grade de la sainteté en plusieurs échelons où la promotion de l'un à l'autre se fera de même par «acquisition»: *lāḥiq*, *mutimm*, *asās* et *nāṭiq*. Au dessous du prophète envoyé (*nāṭiq*), sont cités ici deux types d'imâms (*asās* et *mutimm*), puis l'échelon supérieur des missionnaires, les douze *lāḥiq*-s. Dans un exposé de ce genre, les Iḫwān aṣ-ṣafā', plus soucieux de la règle de l'ésotérisme, ont recours à une hiérarchie mystique, beaucoup plus symbolique; Abū Ya'qūb se tient plus près de la réalité concrète, puisqu'aux yeux des ismaïliens, dès qu'un homme accède au premier niveau de la sainteté, il devient par là-même missionnaire, la remontée se faisant par une filière où chaque échelon attire à lui l'échelon subordonné.

Abū Ya'qūb explique ensuite le pourquoi de cette différence qui distingue les deux premiers niveaux, ou plutôt leurs facultés («crétive» et «sensitive»), des deux autres («parole» et «sainteté»). L'Ame universelle a deux extrémités. L'une est dans l'Intellect, destinée à bénéficier de son influx. L'autre, dans la Nature, a pour mission de fournir cet influx, «afin qu'émanent de la Nature les formes réceptives aux bénéfices que dispense l'Intellect». Cette phrase s'explique de la façon suivante. Les facultés de la Nature, c'est-à-dire celles de la partie inférieure de l'Ame, fabriquent les êtres et les font évoluer en donnant aux corps dans lesquels elles sont incorporées ou incarnées, les formes qu'elles ont elles-mêmes acquises, cela grâce à l'influx (d'origine intellectuelle) que la partie supérieure de l'Ame, par le canal des âmes des corps célestes, fait parvenir à ces facultés naturelles. Les «formes», ainsi devenues «réceptives aux bénéfices» qu'apporte l'influx intellectuel, ne sont autres que celles qui, ajoutées à l'animal, vont faire de lui un homme.

Ainsi, dans le monde naturel, c'est l'évolution qui assure les promotions; «croissance» et «sensibilité» sont des facultés données par la Nature. Par contre, «parole» et «sainteté» sont des facultés que procure l'Intellect (en fait, on l'a vu, la Nature a préparé le corps à la manifestation du premier échelon de la «parole»), mais il n'y a pas différence

essentielle puisque dans les deux cas l'influx est d'origine intellectuelle (la Nature, pourrait-on dire, inspirée par l'influx d'origine intellectuelle, pousse vers le haut, tandis que l'influx intellectuel encore, par le canal des «anges» de la révélation et du *nāṭiq*, tire à lui)[3].

Mais notre auteur étend le problème au monde spirituel, modèle du monde matériel. L'Ame, ayant émané de l'Intellect, aurait voulu dès l'origine être au même niveau que lui, ce qui, on le sait, lui a valu pour châtiment l'épreuve de descendre en partie dans le futur monde matériel et d'effectuer sa remontée en construisant à grand peine ce monde matériel (son Corps, ou Corps du monde, dont chaque homme est un morceau comme il est un fragment de l'Ame). Mais elle a considéré, nous dit Abū Yaʿqūb, que son accession au rang du «Premier» (l'Intellect) ne pouvait se faire que par les deux facultés susdites: «parole» et «sainteté» (donc par le canal des âmes humaines individuelles, ses facultés). Chacune de celles-ci collabore pour l'aider à atteindre son but, la remontée finale.

Exposé du Qāḍī n-Nuʿmān (m. 363/974).

Dans son *Asās al-ta'wīl* (éd. Aref Tamer, Beyrouth, 1960), le Qāḍī n-Nuʿmān nous dit tout d'abord (p. 226) que l'ascension du prophète a été spirituelle.

Il en vient plus loin (pp. 333, 337 et suiv.) à sa signification symbolique, à savoir, pour lui aussi, la promotion de Mahomet à l'échelon de prophète envoyé. Mais au lieu de la replacer, comme Abū Yaʿqūb, dans le cadre de l'évolution de la création et de la promotion générale des âmes, il inclut cette idée dans le problème des heptades d'imâms.

[3] Dans le chapitre 3 du Livre V du *Kitāb Iṯbāt an-nubū'āt* (cf. mon article «La révélation par l'astrologie selon Abū Yaʿqūb as-Siǧistānī et les Iḫwān al-ṣafā'», dans *Studia Islamica*, 1994), Abū Yaʿqūb montrait comment, selon lui, la parole divine (le Verbe), par le canal du monde spirituel et du monde céleste, régit la formation et l'évolution du monde terrestre, issu d'eux, et qui, par là-même, les reproduisant péniblement et maladroitement, leur est comme parallèle. Le prophète envoyé, ou *nāṭiq*, manifestation ici-bas de l'Ame adamique, est à la tête du bas-monde comme celle-ci est à la tête du monde céleste. Par l'intermédiaire de cette âme adamique, Dieu utilise les astres pour envoyer aux facultés de la Nature les formes archétypes qui leur permettent d'assurer l'évolution des êtres matériels jusqu'à l'apparition de l'homme, et le *nāṭiq* de son côté laisse en fait à la Nature le soin de s'occuper de la gestion et de l'évolution physiques des êtres pour se consacrer essentiellement à l'évolution psychique des âmes humaines; cela même quand l'influx révélateur (peut-être surtout lorsqu'il concerne le monde matériel, milieu des êtres vivants, et ses cycles) lui parvient par le canal des astres plutôt que directement de l'Intellect, de l'Ame et des trois autres anges de la révélation.

Le 6ème imâm, ou *mutimm*, n'a pas le droit d'exposer exotériquement les secrets de la création; ou plutôt, il ne pourra les dévoiler qu'au *ḥujja* qu'il aura nommé et qui sera après lui le 7ème imâm. Et c'est au 7ème imâm qu'aboutit la supériorité (p. 333 et 337). Et il en sera de même (dans les heptades) jusqu'à ce que le 7ème soit le *Qā'im* [de la résurrection], «auquel Dieu réserve [de fixer] le sort (*amr*) des hommes (p. 337); le *Qā'im* est appelé aussi, dans un autre passage, le 7ème [*nāṭiq*] après lui (Mahomet).

Or le verset du «voyage nocturne» signifie que Dieu a promu Mahomet à un niveau intermédiaire entre lui (le *Qā'im*) et le *mutimm*, ou 6ème imâm du cycle (entendons: de l'heptade) passé[4] (naturellement, il s'agit d'un niveau de science, science du *bāṭin* a précisé an-Nu'mān un peu plus haut à la même page). On peut d'ailleurs en conclure, comme je l'avais fait à l'origine, qu'an-Nu'mān, et sans doute les Iḫwān aṣ-ṣafā' et leurs contemporains, considéraient que Mahomet était comme le 7ème imâm d'une heptade et devenait ensuite le *qā'im* inaugurant l'heptade suivante. Mais lui, Mahomet, devenu prophète envoyé, était bien sûr d'un niveau très supérieur.

Et voici comment, pour aboutir à cette conclusion, an-Nu'mān interprète le verset du «voyage nocturne».

La «nuit», c'est la clandestinité, l'occultation (*sitr*). La «mosquée sacrée», exotériquement, désigne la Mecque, où se trouve la Ka'ba et où a lieu le pèlerinage; ésotériquement, elle désigne le *nāṭiq* du temps, qu'il soit prophète ou imâm; ici, naturellement, il s'agit de Mahomet prophète envoyé.

La «mosquée la plus éloignée» (exotériquement celle de Jérusalem) désigne ésotériquement le 6ème imâm, ou *mutimm*[5]. «Il l'a fait aller de nuit» de la Mecque à Jérusalem signifie qu'il a placé Mahomet à un rang plus élevé dans la science du *bāṭin* que le 6ème imâm (p. 338).

Cette science du *bāṭin* dévoilée à Mahomet, quelle est-elle? An-Nu'mān avait déja dit (p. 108) que c'était la connaissance des «anges, des prophètes et des envoyés», mais aussi «ce qu'il devait faire et recevoir

[4] Un peu plus haut à la même page, l'expression «le *mutimm* de son cycle» est ambiguë; ce passage-ci permet d'en préciser la signification.

[5] Cela paraît curieux, car on s'attendrait à ce que «la mosquée la plus éloignée», but du voyage, représente la fonction de *nāṭiq*, la plus élevée. On serait tenté de penser à une interversion, due à un copiste; mais la Ka'ba, il est vrai, devait passer avant la mosquée de Jérusalem; il faut donc comprendre que le *nāṭiq* va jusqu'au niveau du 6ème imâm pour ensuite le dépasser.

l'ordre de faire», et même ce qui devait lui être révélé. Interprétant d'autres versets relatifs à la première ou aux premières révélations (Coran, LIII, 10-11 et 17), les plus grands prodiges de son Seigneur, précise-t-il (p. 339), ce sont «les *ḥudūd* qu'Il (Dieu) a mis entre Lui-même et ses anges et prophètes» et que lui, Mahomet, «a vus avec les yeux purs de son cœur qui ne trompent pas» (nouvelle allusion au verset 10). «Il a regardé les *ḥudūd* supérieurs et a mis, correspondant à ceux-ci, les *ḥudūd* inférieurs» (p. 340): c'est-à-dire les hommes qu'il a nommés aux différents grades de missionnaires en correspondance avec le rang des *ḥudūd* supérieurs (Intellect, Ame, *Ǧadd, Fatḥ* et *Ḫayāl*)[6]. Bref, Dieu «a réuni pour lui une science et une sagesse telles, qu'elles allaient [présider à] la marche des affaires des [gens de la communauté]», ainsi qu'au choix des missionnaires des différents grades.

Mais an-Nuʿmān va un peu plus loin. Adoptant le mythe de Burāq qui n'a rien de coranique, il va l'interpréter, désarmant les anthropomorphistes. Burāq, c'est «la science éclatante qui est l'exposé ouvert» des secrets cachés. Cette science est supérieure à celle du *lāḥiq*, mais au dessous de celle de l'imâm.

Le fait que Mahomet monte ce cheval ailé pour s'élever jusqu'au ciel signifie «qu'il prend connaissance de la royauté des cieux» (p. 338).

Exposé des Iḫwān aṣ-ṣafā' (première moitié du IVᵉ/Xᵉ s.).

Les Iḫwān ne citent le verset relatif au voyage nocturne» (XVII, I) qu'une seule fois. A propos du fait que «la plupart des révélations divines sont les symboles d'un mystère caché aux méchants que seuls connaissent Dieu et les enracinés dans la science» (entendons essentiellement prophètes et imâms), ils énumèrent une vingtaine de versets, qui, dans les manuels de *ta'wīl*, font l'objet d'une interprétation. Les premiers font allusion à différents prophètes et au début de la révélation, ou même à l'enseignement qui le précède (donc, aux yeux des Iḫwān, à la promotion de ces personnages au rang de prophète); d'autres à la fin du monde, etc. Le premier verset, entre autres, est relatif à Salomon; c'est le verset 16 de la sourate XXVII, où celui-ci dit: «On nous a appris le langage des oiseaux et gratifiés de toutes choses. C'est une faveur manifeste». Le troisième évoque Moïse (LII, 1): «Par le mont Sinaï! Par le

[6] Le *nāṭiq* établit ainsi le parallèlisme qui doit exister entre monde terrestre et monde céleste. Abū Ya'qūb, lui (*Iṯbāt*..., pp. 128-9), par un curieux raisonnement par analogie, voit dans ce parallélisme une «preuve» de la prophétie (et de l'imâmat).

Livre écrit [sur un parchemin déployé]!» Le cinquième est lui aussi relatif à Moïse (XXVIII, 30): «Quand il fut venu à ce [feu], de la rive droite de l'oued, il fut appelé, dans la vallée bénie, de derrière l'arbre: O Moïse! Je suis Dieu, Seigneur des mondes!». Deux autres versets, interprétés dans un sens analogue, font allusion à Abraham. Le verset qui évoque le «voyage nocturne» est cité le quatrième; bien que les Iḫwān, fidèles à la règle de l'ésotérisme, n'en dévoilent pas la signification, celle-ci est certainement la même que pour Abū Yaʿqūb et la Qāḍī n-Nuʿmān: la promotion de Mahomet au grade de prophète envoyé, et donc le début de la révélation. Les versets énumérés avant et après celui-ci permettent de le penser.

Les Iḫwān croient à la réalité du *miʿrāǧ*, l'ascension se faisant en esprit. Cela signifie-t-il que pour eux l'âme du prophète ait été instantanément transportée au haut du ciel? Il me semble plutôt qu'à leurs yeux c'est l'influx d'origine divine qui, traversant instantanément les sphères célestes, lui a procuré une vision exacte des mystères de l'inconnaissable. Comment une telle ascension pourrait-elle les étonner, puisqu'interprétant le verset 57 de la sourate XIX: «Nous l'avons fait monter à un lieu élevé», et faisant certainement allusion aussi au Livre d'Hénoch, ils évoquent l'ascension dans les sphères célestes du prophète Idrīs (connu par ce seul verset) qu'ils assimilent à Hermès, Hénoch, et, me semble-t-il, Enmeduranki (Euédorakos). Selon eux,même Pythagore a effectué une ascension qui lui a permis d'inventer la musique et ses instruments par analogie avec la musique des corps célestes[7].

Mais conformément à leur tendance à insérer tout élément dans un vaste système leur permettant d'aboutir à une vision cohérente et globale de la création, ils donnent au *miʿrāǧ* une signification plus large. A vrai dire, tous nos auteurs, on l'a déja vu à propos d'Abū Yaʿqūb, font des allusions plus ou moins explicites à l'évolution physique de la création; mais surtout ils évoquent l'évolution spirituelle des âmes humaines; c'est même le but de leurs écrits. Pour eux, l'ascension du prophète préfigure le salut de toutes les âmes. Dans un passage (livre IV, p. 18), les Iḫwān associent au souvenir du verset 1 de la sourate XVII le verset 4 de la sourate LXX (intitulée justement *al-Maʿāriǧ*) qui mentionne l'ascension des anges (pour eux les âmes élues): «les anges montent vers Lui en un jour d'une valeur de 50.000 ans». Interpelant le lecteur sur un

[7] Cf. mon article «Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā'», *Studia Islamica*, XXIV, pp. 35-80 et XXV, pp. 77-109, 1976.

ton d'enthousiasme et sur le mode lyrique, ils célèbrent la remontée des âmes, guidée à chaque millénaire par un prophète envoyé, jusqu'à la résurrection du 7ème millénaire (et peut-être aussi jusqu'à la résurrection finale de toutes les âmes). Arrivés à ce stade, ils s'écrient: «Veux-tu ne pas dormir au début de la Nuit du Destin, pour voir l'ascension (*mi'rāğ*) au lever de l'aube, là où se trouve Aḥmad à sa place glorieuse, parmi les rapprochés?»

L'interprétation de ce passage ne présente pas de difficulté. Mais s'il en était besoin, un traité musta'lien yéménite[8] du XIX[e] siècle (si toutefois la date de 1291 (1865) donnée sous le titre, dans le manuscrit, représente bien la date de composition du traité) propose l'interprétation d'un passage analogue de la *Risāla Jāmi'a*: «Nous t'avons réveillé pour que tu ne dormes pas la Nuit du Destin, afin que tu voies la lune se fendre, au lever de l'aube. Alors tu verras Aḥmad le glorieux envoyé, ainsi que les *ḥudūd* qui l'entourent. Alors tu solliciteras ce dont tu as besoin et [ton vœu] sera exaucé; tu feras des prières et celles-ci recevront une réponse favorable..., et tu seras parmi les rapprochés». L'auteur de la réponse en donne ensuite l'interprétation suivante. Ces mots s'adressent à tout membre de la *da'wa* (*walī*) qui en connaît la signification et auquel importe de ne pas négliger la connaissance du *Qā'im* de la résurrection et de ce qui se passera le jour de son «lever». Par «la Nuit du Destin» (Coran, XCVII, 1-3), Dieu a voulu dire son *ḥuğğa* (sa «Preuve») qui le précédera pour appeler à lui. Par le fait que «la lune se fend» (Coran, LIV, 1), Il a voulu dire «la suppression du grade des *ḥuğğa*-s». La «disparition des cycles» du soleil (*takwīr*) et la «dispersion (*intišār*) des étoiles» signifient la suppression de la hiérarchie du *nāṭiq* et des *ḥudūd*, et «l'aube» (Coran, LXXX, 1, et XVII, 80-81) signifie la manifestation du *Qā'im* après la clandestinité (celle des six premiers millénaires du cycle de 7.000 ans) qui est symbolisée par «la nuit». Quant à «alors tu verras Aḥmad le glorifié», cela veut dire: tu verras «notre prophète Mahomet à la place glorieuse que Dieu lui a promise en disant (Coran, XVII, 81): «Peut-être le Seigneur te ressuscitera-t-il à une place glorieuse» (un autre passage de la même page nous apprend que le prophète a pour nom Mahomet dans le bas-monde et Aḥmad dans l'autre).

[8] Dans R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943. C'est plutôt «une collection de 13 séries d'en tout 179 questions posées à un inconnu avec les réponses qui leur sont faites, de l'an 1864». L'ensemble a pour titre *Masā'il mağmū'a min al-ḥaqā'iq al-'āliya wa-l-daqā'iq wa-l-asrār al-sāmiya*.

Si la Nuit du Destin symbolise le *ḥuǧǧa* du *Qā'im* de la résurrection, n'oublions pas que c'est aussi, selon le verset 1 de la sourate XCVII, la nuit où le Coran a été révélé d'un bloc, avant d'être ensuite révélé par fragments; c'est donc bien la nuit où Mahomet devint prophète envoyé; un parallélisme est donc établi entre le *mi'rāǧ* du prophète et celui des âmes élues. Quant à Aḥmad, c'est Mahomet, remonté au ciel pour guider l'ascension de ces âmes élues (les «anges»), mais qui, à la fin des cycles de 7.000 ans et à la fin des temps, reviendra en tant que *Qā'im* de la résurrection (telle est la thèse des Iḫwān, sinon des autres auteurs; mais pour tous ces auteurs, il assistera aux résurrections à la tête des précédents envoyés).

Les Iḫwān envisagent donc ici les choses d'un point de vue mystique et moins purement technique qu'Abū Ya'qūb et an-Nu'mān; ils mettent donc l'accent sur l'aspect eschatologique du *mi'rāǧ*. Au reste, celui-ci se retrouve également dans la mystique sunnite, par exemple chez Ibn 'Arabī, et chez le grand mystique de langue persane, Jalāladdīn Rūmī, né à Balḫ en 1207 et mort en 1273 à Konia (où sa tombe reste encore l'objet d'une grande vénération), initiateur de la confrérie des mawlawiyya ou derviches tourneurs. Pour lui (cf. Anne Marie Schimmel, *E.I.2*, Raqṣ), la danse et le *samā'* sont l'échelle qui permet de monter au ciel, et l'univers entier danse depuis le jour de la création. Il y a ici manifestement un écho de la «musique des sphères célestes». Mais n'y aurait-il pas aussi une allusion à l'évolution de la création depuis le premier jour jusqu'à la remontée finale des âmes? Les *falāsifa* de ce temps, notamment le plus célèbre d'entre eux, al-Fārābī, croyaient, comme les Iḫwān, à cette évolution réalisée par les astres; or différents vers de Rūmī montrent qu'il connaissait fort bien cette *falsafa*.

Pour en revenir aux auteurs ismaïliens, plusieurs d'entre eux, outre les Iḫwān, font des «cinquante mille ans» mentionnés au verset 4 de la sourate LXX (intitulée justement *al-Ma'āriǧ*) un cycle astrologique présidant à des étapes importantes de l'évolution de la création (cf. entre autres le *dā'ī* musta'lien Ibrāhīm al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, chapitre VII).

Trois vers d'un traité attribué à Ḥamīdaddīn al-Kirmānī (m. après 411/ 1021).

Usbū' dawri s-sitr (L'heptade d'un cycle de clandestinité) publié par Aref Tamer dans *Arba'u rasā'ila ismā'īliyya* (Salamiyya, 1952, et al-Kaššāf, Beyrouth) est un court traité, mêlé de prose et de vers sur le mode de l'*adab*.

Dans *E.I.2*, article Kirmānī Ḥamīduddīn..., De Bruyn met en doute l'authenticité du traité, à juste titre me semble-t-il. Je le crois cependant assez ancien, car il donne le pas aux prophètes sur les *asās*.

On y trouve (p. 66) les vers suivants (de mètre *mutaqārib*):

1. Le prophète a voyagé de nuit sur le dos d'al-Burāq; il s'est entretenu avec son Seigneur, créateur des vivants;
2. Aḥmad s'était tenu à environ deux portées de flèche de son Seigneur ou moins que cela;
3. le Majestueux lui fournissait [l'influx], tandis que Gabriel était pour lui comme la pleine lune.

Ces vers sont de qualité très médiocre. Je les cite ici pour deux raisons. La première est que, pour le voyage nocturne, le prophète est dit avoir utilisé Burāq, nom auquel on doit naturellement donner l'interprétation proposée par le Qāḍī n-Nuʿmān. L'autre est que, selon le deuxième vers, c'est le prophète qui, monté dans les sphères célestes, s'est approché de Dieu (spirituellement, bien sûr) «à une distance de deux portées d'arc ou moins» (Coran, LIII, 9), ce qui semble donc à interpréter comme symbolisant le plus haut niveau humain de connaissance, accessible aux seuls prophètes.

Remarquons aussi que Gabriel (le *Ḫayāl*) semble ici considéré comme l'intermédiaire de cette lumineuse révélation: la pleine lune réfléchit les rayons du soleil.

Nous retrouverons chez un autre poète (voir *infra*) des vers où le verset 9 de la sourate LIII reçoit la même interprétation que dans ce petit poème.

Deux vers de ʿĀmir b. ʿĀmir al-Baṣrī (Tāʾiyya écrite en 700/1300).

Nous arrivons ici à un poète sensiblement plus récent, postérieur à la prise d'Alamūt par les Mongols. Le poète et missionnaire ismaïlien nizārite ʿĀmir b. ʿĀmir al-Baṣrī est l'auteur d'une *Tāʾiyya* terminée en 700/1300[9] sous l'imâmat présumé de Šamsaddīn Muḥammad, fils du dernier occupant d'Alamūt, Ruknaddīn Ḫūršāh.

Dans la 7ème «lumière» (consacrée au «sens de symboles coraniques subtils» et aux «miracles» que certains vers évoquent), il pose à ce

[9] A propos de ce poète, cf. ma *Poésie ésotérique ismaïlienne, ʿĀmir b. ʿĀmir al-Baṣrī*, Maisonneuve et Larose, 1985, et «Philosophe et poète de talent, Ibn ʿĀmir al-Baṣrī, missionnaire», *Arabica*, XL, 1993.

propos des questions auxquelles il se garde de donner les réponses (que l'on peut trouver notamment dans le *Asās at-ta'wīl*). Il réserve deux vers au *mi'rāǧ*.

235 [Pour savoir] si l'ascension du prophète vers Jérusalem a été corporelle, ou s'il l'a effectuée grâce à la faculté angélique,
236 et comment, après être monté, il est revenu, sa place étant encore chaude comme il l'avait laissée.

Un ismaïlien ne pouvant croire que cette ascension a été corporelle, il est évident qu'aux yeux de notre poète, elle s'est faite grâce à la «faculté angélique» à laquelle accèdent les initiés des niveaux supérieurs.

Ce qui peut étonner, c'est que pour exprimer indirectement cette idée, il ait utilisé une «preuve» vraisemblablement fabriquée par des sunnites: au retour, son lit était encore chaud; donc, ou bien son corps y était resté, et il s'agissait d'une vision, ou bien son âme s'était élevée au ciel instantanément, hors du temps et de l'espace, et en était descendu de même. En tout cas, pour notre poète, au moment où il a effectué cette ascension, Mahomet était «ange» par son âme, même si, du fait de son corps, il était ange en puissance seulement.

Ce qui de prime abord vient à l'esprit, c'est qu'il s'agit d'une ascension directe de la Mecque vers une Jérusalem céleste[10], *isrā'* et *mi'rāǧ* se trouvant ainsi unifiés. Mais n'oublions pas l'interprétation du Qāḍī n-Nu'mān: «Il l'a fait aller de nuit de la mosquée sacrée (de la Mecque) à la mosquée la plus éloignée (de Jérusalem) signifie qu'il a placé le *nāṭiq* (Mahomet) plus haut que le 6ème imâm. Sans le préciser, 'Āmir exprime bien ici le symbole interprété par notre cadi.

Cinq vers d'Abū Firās al-Maynaqī.

Le Docteur Aref Tamer m'a fait tenir trois textes inédits dont nous avons préparé l'édition et le commentaire. Nous espérons publier très prochainement ce travail sous nos deux noms. Deux de ces textes sont l'œuvre d'un missionnaire et auteur ismaïlien nizārite mu'minite des XVe-XVIe siècles, Abū Firās al-Maynaqī, que l'on connait grâce à des traités déjà édités par Aref Tamer. Avec son accord, j'extrais d'un de ces deux textes (un poème de mètre *kāmil* et de rime *-iru*) cinq vers dont je donne ici la traduction.

[10] Pour les musulmans, c'est la Ka'ba qui est la réplique d'une Ka'ba céleste (pour les ismaïliens en particulier, celle-ci est la sphère extérieure).

35 Les anges furent illuminés par le prophète élu, et la sphère extérieure tournoyante fut ravie.
36 Il s'éleva jusqu'au Trône glorieux et plongea dans la lumière de la connaissance, mer gonflée.
37 Il avait foulé un tapis (Coran LXXI, 18: la terre)[11], puis il rapprocha sa distance (*qābahu*) pour découvrir [ces mystérieures connaissances][11] et le Tout-puissant lui manifesta
38 la majestueuse Unité et l'Absolu de Sa sainte Essence dont il gratifiait [ce] visiteur aimé (allusion à Coran LIII, 10)
39 dans l'immense espace sacré, vaste emplacement où les regards ne peuvent être troublés (réminiscence de Coran LIII, 2 et 11).

Les deux premiers vers sont certainement inspirés par le verset du «voyage nocturne». Le prophète, précise le poète, s'éleva jusqu'à la sphère extérieure; les auteurs ismaïliens la représentent couramment par le «Trône» (vers 36). «Il a plongé dans la connaissance» fait allusion à l'accession de Mahomet au grade de prophète envoyé (supérieur à ses prédécesseurs)[12].

Maynaqī va étoffer ses vers en se reportant aussi à la sourate LIII dont il résume succinctement les premiers versets. Ceux-ci en effet évoquent pour lui la première vision du Prophète. Mais auparavant, sans les citer, il se remémorait les versets 18-19 de la sourate LXXI; «il avait foulé un tapis» (vers 37) rappelle le verset: «Il a fait pour vous de la terre un tapis afin que vous y suiviez des voies spacieuses»; ces «voies spacieuses» représentaient probablement, au yeux de Maynaqī, la voie qui amène aux plus hauts grades. C'est d'autant plus vraisemblable que les versets coraniques 14-15 ont auparavant mentionné «les sept ciels superposés» éclairés par le soleil et la lune. Qui plus est, notre poète interprétait vraisemblablement (bien qu'il n'en dise mot et ne les cite pas) les versets 16-17 de cette même sourate LXXI comme faisant allusion à la naissance, à la mort, à la réincarnation et à l'évolution aboutissant à la résurrection: «Dieu vous a fait pousser de la terre en végétaux; puis il vous y fera retourner et vous en extraira complètement»[13] («il vous en extraira

[11] On verra plus loin pourquoi je traduis ainsi.

[12] Pour Maynaqī, cependant, l'imâm est ontologiquement supérieur au prophète envoyé. Mahomet est supérieur aux prophètes envoyés qui l'ont précédé, non seulement parce qu'il est le sceau des prophètes, mais aussi en tant qu'ascendant et descendant d'imâms.

[13] Bien que dans son *Kanz al-walad* (éd. Muṣṭafā Ġālib, 1391/1971, chap. VII sur «*le troisième monde corporel, celui des trois règnes*», Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī

complètement» pouvait signifier à ses yeux que le végétal devient un animal complètement libéré du sol, mais aussi faire allusion à la résurrection définitive des âmes).

Au vers 36, «il rapprocha sa distance (*qābahu*) rappelle en raccourci les versets 8-9 de la sourate LIII: «Il s'approcha, resta suspendu, et fut à la distance de deux arcs ou même plus près».

Le vers 36 veut préciser ce que fut la révélation évoquée par le verset 10: elle est aussi la «lumière de la connaissance» (vers 36) «dévoilée» (vers 37) à celui qui devient prophète envoyé.

L'emplacement «où les regards ne peuvent être troublés» rappelle les versets 2-4: «Votre compagnon ne s'est pas trompé ni égaré, il ne parle pas selon sa fantaisie; c'est vraiment une révélation» et le verset 11: «son cœur n'a pas faussé ce qu'il a vu»; pour le poète ce «vaste emplacement», bien sûr, c'est la sphère extérieure.

Maynaqī semble bien interpréter le verset 7: «alors qu'il était à l'horizon suprême» (ou: «à la sphère extérieure») comme se rapportant, non à l'ange Gabriel, mais au Prophète; ce qui justifierait que notre poète ait montré celui-ci (vers 35-36) s'élevant jusqu'à la sphère extérieure (qui est aussi, au vers 39, «le Trône» et «l'immense espace sacré»); c'est pourquoi, au vers 37, j'ai traduit «le prophète avait foulé un tapis» (et non pas Dieu «avait préparé un tapis», prenant *waṭā* dans le sens de *waṭi'a* et non de *waṭa'a*), et aussi le [Prophète] «rapprocha sa distance pour découvrir» les mystérieuses connaissances (et non l'ange «rapprocha sa distance pour dévoiler» celles-ci).

Collection de questions et réponses; traité mustaʿlien yéménite du XIXe siècle.

Dans cet ouvrage (déjà mentionné), le verset 1 de la sourate XVII n'est pas cité. Mais la question suivante est posée à propos d'une tradition chiite qui est manifestement dans la ligne de ce verset: «Quand je fus élevé au ciel (*lammā ʿuriğa bī ilā s-samā'*), on m'y fit voir un personnage à l'image de mon frère ʿAlī. Je remarquai: Mon frère ʿAlī m'a

(m. 557/1162 à Ṣanʿā; 2e *dā'ī muṭlaq* des ṭayyibī-s) soit assez prolixe sur l'évolution de la configuration du ciel qui a produit ce «3e monde», il n'évoque qu'avec parcimonie l'évolution parallèle des êtres corporels qui le constituent (sans doute dans un souci de relatif ésotérisme). Il ne parle ni de celles des minéraux et des végétaux, et ne fait qu'une vague allusion à celle des animaux, qui passent enfin à la condition d'êtres humains. Pourtant, citant ce verset 16 de la sourate LXXI, il semble bien lui donner cette interprétation (pp. 134-135).

devancé. – Non pas, me répondit-on. Mais comme les anges voulaient le voir, Dieu leur fit un ange qui lui ressemblait, et quand ils avaient envie de voir ʿAlī, ils regardaient cet ange».

Maynaqī, auteur nizārien mu'minite cite cette tradition, à première vue très anthropomorphiste, dans un des deux inédits dont je parlais tout à l'heure, sans en donner l'interprétation. Notre savant mustaʿlien l'interprète de la façon suivante (*Gnosis-texte*..., p. 118). Par ce récit, l'envoyé de Dieu montrait le mérite éminent (*faḍl*) de son frère et *waṣī* ʿAlī et faisait connaître son noble rang. Son élévation jusqu'au ciel évoque sa promotion dans les échelons de la religion; et à chaque échelon auquel il accédait, il voyait les gens de cet échelon exalter et vénérer son waṣī (*yufaḍḍilūn* et *yuʿaẓẓimūn*) et la hauteur de son rang. C'est à ces échelons que faisait allusion le mot «les cieux».

Dans ce passage, il semble ressortir de la réponse faite au questionneur que ʿAlī parvient au rang de Mahomet l'Envoyé, parce que celui-ci l'y a attiré. Remarquons ici le mot *faḍl* que j'ai traduit «mérite supérieur» et le verbe *faḍḍala* que j'ai traduit «exalter». Si Maynaqī était l'auteur d'une telle interprétation, il faudrait les traduire respectivement par «supériorité» et «considérer comme supérieur», Maynaqī donnant le pas aux imâms sur les prophètes. Si pour lui Mahomet est de beaucoup supérieur aux autres prophètes, c'est aussi et surtout en tant qu'ascendant et descendant d'imâms.

Mais revenons au premier auteur dont j'ai parlé plus haut, Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī. C'est, je pense, à cette même tradition qu'il fait allusion (*Iṯbāt*..., p. 99) en expliquant le verset «...alors qu'il était à l'horizon suprême» (Coran LIII, 7) de la façon suivante: «Il parle là du *Tālī*, duquel le *nāṭiq* (Mahomet) s'est approché par un mouvement de son cœur une [première] fois pour recevoir ses bienfaits (*fawā'id*; son influx) et une autre fois quand il a élevé son *asās* jusqu'à son propre échelon (*ḥadd*) pour qu'il reçoive les bienfaits du *Sābiq*. C'est à ce propos qu'il a dit (Coran LIII, 13-14): «Il l'a vu une autre fois près du lotus terminal».

Pour Abū Yaʿqūb, le *waṣī* bénéficie là de l'influx du prophète; l'auteur yéménite, bien que moins explicite, semble suivre la même ligne. Maynaqī, lui, serait, sur ce point, dans la ligne tracée, sur le plan littéraire, par Ǧābir b. Ḥayyān.

Conclusion

Les textes présentés ci-dessus offrent une grande variété dans l'expression. Trois œuvres parmi les plus anciennes de l'ismaïlisme en témoignent.

Toutes trois cherchent à replacer l'ascension dans le cadre générale de la doctrine. Abū Ya'qūb al-Siǧistānī l'insère dans la théorie de l'évolution. Ecrivain de talent, il consacre ses efforts à l'exposé technique de la doctrine et paraît ne pas toujours observer très strictement la règle de l'arcane. En fait, il ne se soucie pas de rendre les idées qu'il exprime accessibles au grand public en les détaillant, ce qui préserve le secret. Les Iḫwān al-ṣafā', eux, observent fort bien l'ésotérisme de rigueur (d'où peut-être le vague de l'allusion au franchissement de grade); mais, missionnaires avides de convaincre, ils sont en même temps des vulgarisateurs de génie, qui, passionnés de science et de philosophie, n'hésitent pas à expliquer longuement les thèses non couvertes par le secret; ils sont doués aussi d'une riche sensibilité alliée à un grand talent littéraire, qui fit le succès de leurs épîtres, beaucoup plus considérable peut-être que ne l'escomptaient ces missionnaires de Baṣra. Les plus anciennes épîtres, celles de la 4e section (exception faite de la dernière, sur la magie, qui est parmi les plus récentes) font preuve d'une particulière spontanéité, avec parfois plus de naïveté. Mais toutes font vraiment la synthèse entre l'intériorisation qui caractérise la mystique et le besoin de systématisation qui, chez beaucoup d'auteurs ismaïliens, masque l'aspect mystique de la doctrine. C'est ce qui explique le ton lyrique du passage dont j'ai tiré une phrase, et qui donne la primauté au rôle de direction que joue le Prophète dans l'ascension générale des âmes. Ce ton lyrique peut se comprendre aussi, il est vrai, si comme j'ai essayé de le montrer dans «910 en Ifrīqiyya»[14], l'épître a été écrite peu après l'accession au califat de 'Abdallāh al-Mahdī.

Quant au Qāḍī n-Nu'mān, bien que grand juriste et personnage d'une envergure considérable, le talent littéraire n'est nullement son fort. Bien qu'il fût un des plus anciens protagonistes du califat fatimide, sa doctrine de l'Intellect et de l'Ame marque déja, vers la fin de sa vie, une évolution[15]; par contre, les thèses qu'il exprime concernant les heptades d'imâms semblent refléter l'intérêt que les plus anciens ismaïliens portaient à la question. C'est le mécanisme de ces heptades qui, selon eux, devait peu à peu réaliser dans l'histoire la remontée des âmes sous l'égide du prophète.

Les trois vers attribués à Kirmānī, eux, n'ont pas d'autre intérêt que de confirmer deux détails.

[14] Dans *B.E.O.*, Damas, XXX, 1978.

[15] Cf. «La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī l-Nu'mān à travers la Risāla Muḏhiba», *B.E.O.*, Damas, XXXIX-XL, (1987-1988), 1989.

En ce qui concerne Ibn ʿĀmir de Baṣra, si l'ensemble de sa *Tāʾiyya* manifeste un très grand talent et un lyrisme authentique, ces deux vers ne suffiraient pas pour permettre d'en juger. Le mouvement de la 7ème «lumière» exigeait une accumulation rapide de brèves questions sans réponse. On a en tout cas pu constater qu'à l'orée du 8e/14e siècle, il ne remettait pas en cause l'interprétation donnée par le Qāḍī n-Nuʿmān.

Maynaqī, lui, suggère l'interprétation sans la dévoiler. En reconstruisant dans sa subjectivité tout un arrière-plan coranique, il se laisse entraîner au lyrisme qu'on est en droit d'attendre d'un poète.

Quant au texte yéménite, le dernier venu, il nous ramène concernant l'unité du couple que forment le Prophète et ʿAlī, à un thème sans doute des plus anciens dans le chiisme.

Malgré les divergences, passagères ou définitives, que différents courants ou auteurs ont imprimées à la doctrine, la majeure partie de ses aspects montre dans l'ensemble une remarquable continuité. Concernant la conception de l'ascension spirituelle, les extraits qu'on a vus, allant du Xe au XVIe s., et même, pour le Yémen, jusqu'au XIXe s., en sont une illustration.

Yves MARQUET
Professeur honoraire des Universités

L'ASCENSION CÉLESTE DU GNOSTIQUE NUṢAYRITE ET LE VOYAGE NOCTURNE DU PROPHÈTE MUḤAMMAD

M.M. BAR-ASHER et A. KOFSKY

Le monde divin nuṣayrite se présente comme une hiérarchie au sommet de laquelle se trouve une trinité dont l'élément le plus élevé est le *ma'nā*. Ce dernier constitue l'aspect supérieur de la divinité, généralement identifié à 'Alī. Il arrive aussi qu'il soit identifié avec l'Invisible (*al-ġayb*), autre appellation de l'aspect supérieur et ésotérique de la divinité. Du *ma'nā* ont émané les deux autres personnes de cette trinité: l'*ism* (nommé aussi *ḥiğāb*), identifié à Muḥammad, et le *bāb*, identifié à Salmān al-Fārisī. De cette trinité procèdent de nombreuses autres émanations identifiées à des personnages marquants de l'histoire de l'Islam, aussi bien ceux de la Chī'a que ceux de la religion nuṣayrite, et formant les degrés inférieurs de la divinité. Ces émanations divines sont décrites comme des entités lumineuses qui constituent généralement le monde divin de lumière[1].

L'ensemble des efforts mystiques du gnostique nuṣayrite tend à la connaissance du mystère de ce monde divin. Selon le mythe nuṣayrite, ce mystère était connu des fidèles dans le «monde ancien,» c'est-à-dire le monde d'avant la faute originelle. Cependant, à cause de ses péchés, l'âme humaine tomba du haut de ce monde et il incombe au gnostique de retourner à cet état primordial. Il a donc pour mission de faire parcourir à son âme le chemin du retour vers ce monde divin d'où elle a été chassée.

Dans cette étude nous allons essayer de décrire, à partir de différents ouvrages nuṣayrites, les étapes essentielles du chemin difficile que va devoir emprunter l'âme du gnostique pour rejoindre sa patrie originelle. Il est à noter que la plupart des écrits sur lesquels se fonde cette description

[1] Sur la théologie nuṣayrite et l'importance de la trinité, voir: S. Lyde, *The Asian Mystery*, London, 1860, 118-32; R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, Paris, 1900, 46-72; M. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, New York, 1987, 342-51 (ch. 29, «The Nusyari Trinity») et 50-65 (ch. 5, «The Ghulat's Trinity»); M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, «The Nuṣayrī Doctrine of 'Alī's Divinity and the Nuṣayrī Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century», *Der Islam*, 72/2 (1995), 258-92 (= «Nuṣayrī Doctrine»).

sont encore à l'état de manuscrit. De plus, ils sont loin d'être systématiques et clairs; certains sont franchement énigmatiques. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'écrits doctrinaux méthodiques retraçant clairement les grandes lignes d'une pensée métaphysique ou théologique. Dans l'exposé qui suit, nous tenterons de rassembler des fragments éparses provenant de ces divers ouvrages afin de reconstituer un ensemble aussi cohérent que possible.

I. *Le mythe de la chute*

Selon un mythe nuṣayrite ancien, l'origine des âmes des gnostiques se situe dans le monde divin de lumière existant avant la création du monde matériel. Ces âmes étaient, à l'origine, des entités spirituelles lumineuses émanées du monde divin de lumière et parfois plus particulièrement du *ḥiǧāb*[2]. Cependant, les âmes des ces fils de la lumière tombèrent du monde divin lumineux après avoir péché (*ma'ṣiya*) en se révoltant contre la volonté divine[3] ou en s'étant abandonné à l'orgueil. Le trait commun de ces fautes est qu'elles proviennent d'une connaissance imparfaite de Dieu[4]. Dès lors, Dieu créa un voile (*ḥiǧāb*) afin de les séparer et de les éloigner de Lui-même[5].

Par ailleurs, selon la théologie nuṣayrite, la répudiation d'Adam hors du paradis reçoit, elle aussi, une interprétation semblable au mythe de la chute des âmes. Dans l'écrit pseudépigraphique nuṣayrite *Kitāb al-usūs*[6],

[2] Sur ce mythe, cf. l'ouvrage proto-nuṣayrite attribué à al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ǧu'fī, *Kitāb al-haft wa-l-'aẓilla*, éd. A. Tamer et A. Khalifé, Beyrouth, 1970, 33-7 (*=Kitāb al-haft); Pour une traduction allemande de certains passages de cet ouvrage, cf. H. Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich und München, 1982, 246-74; *Kitāb al-uṣayfir*, attribué à Ǧa'far al-Ṣādiq dans le codex des écrits nuṣayrites de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Arabe 1450, 24b; et Sulaymān al-Aḏanī, *Kitāb al-bākūra al-sulaymāniyya fī kašf asrār al-diyāna al-nuṣayriyya*, Beyrouth, s.d., 59-61 (*=Bākūra*). Pour une courte analyse des détails de la cosmogonie du *Kitāb al-haft wa-l-'aẓilla*, du paradis et de l'origine des âmes nuṣayrites dans le monde de la lumière, voir R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985, 56-7.

[3] Voir: *Kitāb al-haft*, 41.

[4] Cf. *Bākūra*, 60, qui indique plusieurs manifestations de cette faute d'orgueil, comme par exemple l'arrogance des Nuṣayrites qui affirmaient que Dieu n'a pas créé de créatures plus parfaites qu'eux (*fa fakkarū bi ḏawātihim annahu lam yaḫlaq ḫalqan akrama minnā*) ou bien qu'ils croyaient voir Dieu dans sa totalité puisqu'ils pensaient être semblables à Lui (*fa ẓannū annahum yarawnahu bi kulliyyatihi li ẓannihim annahu mithluhum*).

[5] *Bākūra*, *ibid*.

[6] *Kitāb al-usūs* (dans le codex des écrits nuṣayrites de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Arabe 1449), 49b, lignes 2-3. Cet écrit est un dialogue entre deux personnages — le maître (*'ālim*) et le disciple (appelé le demandeur [*sā'il*]) — portant sur des questions

le paradis représente le monde divin lumineux et Adam est présenté comme l'archétype de l'âme nuṣayrite tombée hors de ce monde divin. L'essence de la faute originelle d'Adam est de s'être approché de l'arbre qui symbolise le monde de l'hérésie[7], sans avoir acquis au préalable la connaissance suffisante, la gnose (*inna Ādam qaruba l-kufra ʿalā ġayr maʿrifa*)[8]. Il est toutefois important de noter que selon cet écrit, la faute d'Adam n'a pas été commise avec préméditation (*ġayr taʿammud minhu*)[9]. Par la suite, Adam, ou autrement dit le gnostique nuṣayrite, fut puni et contraint de passer par sept métempsychoses (*takrīrāt*) puisqu'il avait commis la faute d'hérésie contre les sept cieux[10].

On ne manquera pas de remarquer que le mythe présenté ici pivote autour de deux axes de pensée bien clairs: le dualisme et le déterminisme. Dualisme, puisqu'il existe une séparation ontologique entre les nuṣayrites, les gens de la lumière (*ahl al-nūr*), et le reste des hommes, les gens de l'ombre (*ahl al-ẓulma*)[11]. De plus, les nuṣayrites sont présentés comme des êtres libérés alors que le reste de l'humanité est considéré comme en esclavage, ce qui souligne ici encore la brèche ontologique qui sépare les nuṣayrites des autres humains. Déterminisme, car cette dualité n'est bien évidemment pas le fruit d'un libre choix des hommes: elle est la conséquence inévitable d'une prédestination établie par Dieu Lui-même. C'est d'ailleurs, selon l'auteur du *Kitāb al-usūs*, Dieu en personne qui a «purifié les êtres libres et lumineux, qui les a connus, les a choisis, les a élus [en leur offrant] la gnose (*wa ṣafā al-aḥrār al-nūrāniyyin wa ʿarafahum wa 'ntajabahum wa 'ṣṭafāhum bi 'l-maʿrifa*)[12].» Selon ce même écrit, les représentants de ces hommes d'exception vivent dispersés dans de nombreux pays, rassemblés en groupe de fidèles élus[13]. Une sentence attribuée à ʿAlī exprime de façon saisissante cette conception de la prédestination: «Ne connaît Dieu que celui qui procède de Lui ou de Sa lumière propre (*lā yaʿrifu 'llāh illā man kāna minhu wa min nūrihi 'l-ḫāṣṣ*)[14].»

fondamentales de la théologie et de la mystique. A la fin de l'ouvrage, le maître est identifié à Seth, le fils d'Adam, et le disciple à Idrīs-Hénoch. Sur la tradition nuṣayrite qui attribue des écrits à Seth et à Idrīs, cf. S. Lyde, *The Asian Mystery*, 144.

[7] *Ibid.*, 49b, lignes 2-3.

[8] *Ibid.*, ligne 5.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, 50b-51a.

[11] *Kitāb al-uṣayfir*, 21b.

[12] *Kitāb al-usūs*, 57a, lignes 7-8.

[13] *Ibid.*, 61a.

[14] *Kitāb al-uṣayfir*, 14b, ligne 9.

II. *Le Retour gnostique*

La mission du fidèle gnostique est donc de restaurer son état primordial d'unité et d'harmonie et de redevenir cette entité lumineuse qui appartenait au monde divin de la lumière, monde identifié au paradis. Cependant, le chemin de retour est difficile, long et de nombreux dangers y guettent le fidèle. Ce chemin se confond bien évidemment avec la voie de la perfection sur laquelle on progresse selon les degrés de la gnose et qui demande à la fois connaissance juste et perception mystique. Cette gnose mystique permettra la réactualisation de l'état originel d'avant la chute, qui est en même temps le retour au paradis de lumière.

Afin de décrire la progression du mystique dans la connaissance, la littérature nuṣayrite utilise différents symboles et images. Par connaissance, les nuṣayrites entendent avant tout une perception juste du mystère de la trinité divine, Salmān, Muḥammad et ʿAlī, perception qui ouvre au fidèle l'accès au paradis. De fait, cette connaissance est ontologiquement identifiée avec le paradis.

Une tradition, rapportée dans un écrit polémique attribué à Yūsuf al-Naššābī, un savant nuṣayrite du 7ème/13ème siècle[15], stipule que celui qui connaît Salmān et Muḥammad se trouve déjà au paradis. Ce fidèle s'élève ensuite, degré par degré, dans le monde spirituel pour être entièrement purifié et suivre les directives indispensables à la connaissance de Dieu; il parviendra ainsi à connaître le nom de Dieu. Il se souviendra alors du vêtement spirituel qui était le sien et de toute son existence avant sa chute. Il parviendra alors au bonheur (*al-naʿīm*) et à la gnose parfaite[16].

Ainsi, la connaissance juste est formée tout d'abord de la connaissance du nom divin (*al-ism*) qui est aussi, comme nous l'avons indiqué plus haut, l'équivalent de la seconde personne de la trinité. De plus, une des fonctions fondamentales de cette gnose est de provoquer dans l'âme du gnostique nuṣayrite le souvenir de son passé lointain et des vêtements lumineux qu'elle possédait avant son emprisonnement dans le corps.

Selon un *ḥadīṯ* attribué au prophète Muḥammad, «après la mort du fidèle, Dieu crée une ouverture dans sa tombe afin qu'il puisse contempler sa place dans le paradis (*inna 'llāh yaftaḥu li l-mu'min iḏā māta fī*

[15] Le titre arabe de cet ouvrage est *Munāẓarat al-šayḫ Yūsuf al-Naššābī* (=*Munāẓara*). Ce texte fait partie du codex des écrits nuṣayrites de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Arabe 1450. Pour des détails sur l'auteur et son œuvre, voir notre étude «Nuṣayrī Doctrine.»

[16] *Munāẓara*, 132a-132b.

qabrihi bāban fa yarā mawḍi'ahu min al-ǧanna.)[17].» Or, d'après une interprétation allégorique de cette tradition, la tombe n'est autre que le corps du fidèle où vont pénétrer la lumière et la brise du paradis[18]. C'est au sein de ces deux entités que le fidèle va pouvoir apercevoir la place qui lui revient au paradis. Grâce à cela, il pourra s'élever vers cette place ou la rejoindre selon le degré auquel l'esprit saint a pénétré son âme. La suite de l'exégèse décrit l'évolution du fidèle dans le monde divin comme une progression hiérarchique à travers les différents degrés de l'univers spirituel: l'esprit (*al-rūḥ*), la clarté de l'esprit (*ḍaw' al-rūḥ*), la lumière (*al-nūr*), la lumière de la prophétie (*nūr al-nubuwwa*), et l'esprit de la mission (*rūḥ al-risāla*)[19].

La première chose ôtée de l'homme au cours de son ascension est son cœur (*fa awwalu mā yunassaru min al-insān qalbuhu*)[20], pour qu'ensuite la lumière divine puisse s'attacher à son œil[21]. Alors Satan ne pourrait essayer de s'y introduire que par des moyens détournés et de loin (*lam yaṣil Iblīs an yadḫula minhu fī šay' illā bi l-tamayyul wa l-taḫyīl min ba'īd*)[22]. L'ascension de l'âme à travers les degrés de la connaissance spirituelle est donc menacée par Satan et ses ruses, mais dès lors que le fidèle est enveloppé par la lumière, Satan perd tous ses pouvoirs de domination et l'homme est alors complètement protégé de ses pièges. D'ailleurs, toujours selon ce même écrit, si Satan ose s'approcher de la zone lumineuse qui entoure le croyant, il sera consumé[23]. D'après le *Kitāb al-usūs*, la progression du fidèle est décrite comme l'ascension d'une échelle à sept échelons de foi dont le sommet débouche sur le paradis gnostique[24].

Ainsi, on remarquera que la gnose nuṣayrite se fonde sur le dualisme caractéristique de la pensée théologique. Par ailleurs, à l'opposé du chemin d'ascension gnostique le long des degrés de la foi, il existe un chemin de chute qui s'étend le long des échelons de l'hérésie jusqu'à l'hérésie totale[25].

[17] *Munāẓara*, 132b, lignes 12-13.

[18] *fa l-qabr huwa l-badan allaḏī yadḫulu ilayhi nūruhā wa nasīmuhā* (*Munāẓara*, 132b., ligne 13-133a, ligne 5).

[19] Celui-ci est aussi dénommée «l'esprit missionnaire» (*al-rūḥ al-mursala*). Sur l'ensemble de ce thème cf. *Munāẓara*, 133a, lignes 9-11.

[20] *Munāẓara*, 133b, ligne 7.

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*, lignes 8-9.

[23] *Ibid.*, lignes 9-11.

[24] *Kitāb al-usūs*, 61a.

[25] *Ibid.*, 61b.

Du point de vue des rapports qui se créent entre le gnostique et l'émanation, l'élévation mystique du fidèle commence dès lors qu'il se lie aux degrés inférieurs et se confirme lorsqu'il se hisse jusqu'au niveau du *bāb* qui correspond à Salmān et qui est le lieu de l'âme universelle et du *logos* divin (*al-nafs al-kulliya wa l-kalima al-ilāhiyya*). Lorsque de là il a progressé jusqu'au niveau du *ḥiǧāb* supérieur (le lieu de l'intellect universel [*al-ʿaql al-kullī*]), il peut être considéré comme ayant atteint le niveau du gnostique lié à Dieu et contempler la splendeur de Sa puissance (*al-ʿārif al-muttaṣil bi 'llāh al-mušāhid ǧalāl ǧabarūti 'llāh*)[26]. On voit que le *bāb* est, de fait, le «Seuil» de la connaissance supérieure de la trinité divine, et c'est la raison pour laquelle il est souvent considéré comme le sommet de la compréhension du gnostique. C'est ce que suggère cet enseignement attribué à ʿAlī: «Il n'y a d'entrée que par lui (i.e. le *bāb*) et il n'y a de connaissance que grâce à lui (*lā duḫūla illā minhu wa lā maʿrifa illā bihi)*[27].»

Par ailleurs, la progression du gnostique dans la connaissance du divin est aussi décrite par des termes tirés du lexique philosophique. Le *bāb* est identifié à l'âme universelle (*al-nafs al-kulliyya*) et il est aussi, de ce point de vue, considéré comme la forme de l'intellect agent (*ṣūrat al-ʿaql al-faʿʿāl*), cette forme étant elle-même créée à partir du premier intellect qui est, pour sa part, le *ḥiǧāb* de Dieu[28]. Selon cette terminologie philosophique, la compréhension est acquise grâce à l'union avec l'intellect agent dans lequel se trouve, à l'état potentiel, toute acte d'intellection[29]. L'âme du gnostique est en même temps comparée à un miroir que le mystique doit polir tout au long de sa progression dans la connaissance, selon une métaphore courante de la littérature soufi[30]. Toutefois, la connaissance rationnelle du mystère divin n'est pas suffisante puisque la gnose est par nature une connaissance supra-rationnelle. Pour distinguer entre ces deux formes de connaissance, l'auteur du *Kitāb*

[26] Voir *Kitāb al-uṣayfir*, 20b, lignes 7-8 et cf. *ibid*, 24b, où l'on peut lire aussi une interprétation allégorique de certains versets coraniques qui font mention de l'âme, comme: 91(*al-šams*)/9 et 89(*al-faǧr*)/27-30 et cf. aussi 2(*al-baqara*)/55 où est mentionné le mot ambigu *ḥiṭṭa*. Ce dernier verset est interprété en relation avec l'ascension mystique et le rattachement aux différents degrés de l'émanation. Les mystiques sont ici appelés *sālikūn*, *ʿārifūn* et *muwaḥḥidūn* (*ibid.*, 12b, lignes 6-7).

[27] *Kitāb al-uṣayfir*, 15a, lignes 4-5.

[28] *Kitāb al-uṣayfir*, 15b. Dans ce passage, il semble que le premier intellect et l'intellect agent soient considérés comme deux aspects de Muḥammad = *ism* = *ḥiǧāb*.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, 16a, lignes 11-12. Sur la parabole du miroir dans le soufisme, cf. par exemple H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, 1975, 312-20.

al-uṣayfir utilise d'ailleurs deux termes différents: la connaissance exotérique est appelée *'ilm* ('savoir') et la connaissance ésotérique, comme chez les mystiques, *ma'rifa* ('gnose', 'connaissance'). Cette seconde connaissance, dirigée plutôt vers la compréhension intérieure, englobe aussi la connaissance exotérique alors qu'à l'opposé l'exotérisme ne contient pas l'ésotérisme (*wa inna l-ma'rifa tataqaddamu bi l-'ilm li'anna kulla 'ārif 'ālim wa laysa kullu 'ālim 'ārif*)[31]. Ainsi, certaines expressions coraniques comportant la racine *'rf* sont interprétées de façon à ce que la différence entre ces deux sortes de connaissances devienne pertinente. Par exemple, dans l'exégèse du «verset des *a'rāf*,» (Q 7/45): «Sur les *a'rāf*, seront des hommes [les] connaissant tous par leurs marques distinctives[32],» il est dit que ceux qui ont pour tâche de s'occuper des *a'rāf*[33] sont les gnostiques (*al-'ārifūn*)[34]. De même, le nom de lieu *'arafāt* signifie la connaissance juste, la gnose[35].

Le degré suprême de la connaissance gnostique est également décrit à l'aide de différentes expressions coraniques, employées au demeurant dans le même sens par l'exégèse sunnite et chī'ite. On peut citer, entre autres, les expressions [*šağarat*] *ṭūbā*[36], *sidrat al-muntahā*[37] et *ğannat al-ma'wā*[38]. Plus encore, l'ultime but du gnostique est, selon une sentence d'al-Ṣādiq, l'adhésion à Dieu, seul moyen d'atteindre la connaissance parfaite[39]. Ainsi, la condition nécessaire pour atteindre cette connaissance est l'adhésion mystique. Par ailleurs il est dit qu'il est absolument impossible d'entretenir (*munāğa*) avec Dieu sans la connaissance gnostique[40]. Par conséquent, la connaisssance gnostique ne sera

[31] *Kitāb al-uṣayfir*, 16b, lignes 5-6.

[32] Les versets du Coran cités dans cet article sont tirés de la traduction de R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1980. Sur notre sujet, voir p. 180.

[33] C'est-à-dire les cloisons qui séparent le paradis de la géhenne. Sur les différents sens de ce terme, cf. Blachère, *ibid.*, n. 44.

[34] *Kitāb al-uṣayfir*, 16b, lignes 6-7.

[35] Voir R. Strothmann, «Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi», *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin (Akademie-Verlag), 1958, p. 9 [du texte allemand = p. 10 du texte arabe [intitulé *Risālat al-šayḫ Maḥmūd.... ibn al-Ḥusayn al-Nuṣayrī*]).

[36] Voir le Coran 13 [*al-ra'd*]/28. Dans ce verset, on ne trouve que le mot *ṭūbā*, que de nombreux commentateurs interprètent comme le paradis ou l'arbre qui s'y trouve. Cf. aussi la note de Blachère, *Le Coran*, 275, n. 28.

[37] Voir le Coran 53 [*al-nağm*]/14 et cf. la note de Blachère, *ibid.*, 560, n. 14.

[38] Voir le Coran 53 [*al-nağm*]/15. Ces trois expressions coraniques sont citées par le *Kitāb al-uṣayfir*, 15a, ligne 11.

[39] *Kitāb al-uṣayfir*, 11a-b.

[40] *Ibid.*, 12a, ligne 1.

parachavée que grâce à l'adhésion mystique qui la transforme du même coup en une parfaite gnose de la divinité.

Au cours de cette tentative pour atteindre la connaissance mystique, les âmes des croyants doivent abandonner leur corps pour pouvoir s'unir aux réalités cachées (*bawāṭin*) provenant du monde de la lumière[41]. Pour les fidèles, la lumière divine qui s'épanche à partir du *ḥiǧāb* — et qui est, en principe, différente de la lumière essentielle qui provient du *ma'nā*[42] — est le Seuil de la connaissance: c'est donc vers le *ḥiǧāb* que convergent toutes les lumières inférieures qui en ont émané[43]. La lumière divine, ou plus exactement les lumières divines, sont donc, en fait, une sorte d'intermédiaire, de véchicule, menant à la connaissance gnostique. Cependant, certaines âmes ne pourront pas jouir de cet influx de lumière qui se déverse sur elles car, à cause d'une connaissance imparfaite, il arrive que «les âmes soient obligées de rebrousser chemin et de s'enfuir comme la chauve souris fuyant le soleil (*fa tarǧi'u 'alā 'aqibihā ḫawfan kamā yuqālu yahrubu l-ḫuffāš min nūr al-šams*)[44].» Durant ce processus, les âmes contemplent le monde saint (*'ālam qudsihi*) et s'attachent au monde divin de l'intimité (*'ālam unsihi*)[45]. Le fidèle n'est véritablement considéré comme «croyant gnostique qui unifie Dieu» que lorsqu'il s'écarte du monde de l'obscurité et se rattache aux lumières spirituelles. Alors seulement les vérités divines s'implanteront vraiment en son âme[46]. Un enseignement attribué aux maîtres anciens (*al-mawālī*) souligne que cette connaissance de Dieu par l'intermédiaire de la lumière protège le fidèle contre la métempsychose (*man 'arafa 'llāha bi l-nūrāniyya amina min al-musūḫiyya*)[47], qui est le lot de tous les êtres humains[48].

[41] *Ibid.*, 22a, ligne 2.

[42] Sur ce concept, cf. «Nuṣayrī Doctrine», 265 et n. 49.

[43] *Kitāb al-uṣayfir*, 21b, lignes 9-10.

[44] *Ibid.* 22a, lignes 3-4.

[45] *Ibid.* 21b, ligne 13. Sur le thème de l'âme qui observe le monde divin, cf. aussi *ibid.* 36a, lignes 1-2. Sur le concept soufi de l'*uns* qui exprime le rapprochement intime du mystique à l'égard de Dieu, cf. par exemple A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, 32 et 92.

[46] *Kitāb al-uṣayfir*, 22a, lignes 5-8.

[47] *Ibid.*, lignes 4-5.

[48] Sur l'importance de la doctrine de la métempsychose dans la religion nuṣayrite, voir S. Lyde, *The Asian Mystery*, 139-41; R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, 120-7; R. Strothmann, «Seelenwanderung bei den Nusairi», *Oriens*, 12 (1959), 89-114; R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, 62-74; M. Moosa, *Extremist Shiites*, 362-71.

L'âme du gnostique s'élève donc dans les cieux spirituels afin d'atteindre la source des lumières supérieures et de se transformer en réalité lumineuse (*fa yaṣīru nūran muttaṣilan bi yanbū' al-nūr*)[49]. Elle parvient alors à «la sainte âme divine (*al-nafs al-qudsiyya al-ilāhiyya)*» qui est identifiée au *bāb*[50]. Ainsi, à partir du moment où l'âme s'élève et atteint le monde de la divinité, elle n'a plus à se soucier du monde de la matière et peut directement contempler le monde divin[51]. Ce succès du mystique à parvenir à ce degré de connaissance le sauve et lui apporte le bonheur éternel. Il s'agit, en effet, d'un degré sublime où le gnostique se trouve au-delà de tout doute[52] et atteint le niveau des anges[53]. Dès cet instant, il est susceptible d'être lui-même interpelé par d'autres gnostiques pour les guider sur le chemin mystique qui mène au monde de la lumière[54]. Celui qui a le bonheur d'atteindre un tel degré bénéficie bien entendu d'immenses avantages, mais il a aussi de nouvelles responsabilités. Il a encore la possibilité de s'élever jusqu'au niveau où il peut demander à Dieu de lui révéler les mystères de l'univers. De fait, il a déjà atteint le niveau de ceux qui connaissent le mystère de la trinité[55].

La victoire du gnostique consiste donc en une connaissance parfaite des mystères de l'univers et de la trinité divine. Cependant, la route du mystique nuṣayrite ne s'achève pas là puisque, comme dans d'autres traditions ésotériques, il se tourne alors vers la communauté, ou tout au moins vers d'autres fidèles qui, comme lui, recherchent le monde de la lumière et qu'il doit dorénavant guider et conseiller[56].

En résumé, il ressort de cette interprétation du mythe nuṣayrite du paradis que Dieu laisse à l'homme — plus exactement, à l'archétype de l'âme du fidèle — la possiblité de revenir à son état primordial au paradis[57]. Cependant, son éventuel retour à cet état ne dépend pas uniquement de ses efforts spirituels mais aussi de la miséricorde divine

[49] *Kitāb al-uṣayfir*, 23b, lignes 7-8.
[50] *Ibid.*, 24b, lignes 8-9.
[51] *Ibid.*, 36a.
[52] *Ibid.*, 11b, lignes 1-3.
[53] *Kitāb al-usūs*, 61b, ligne 11. Cf. aussi *Kitāb al-mašyaẖa* dans S. Lyde, *The Asian Mystery*, 251.
[54] *Kitāb al-uṣayfir*, 23b, lignes 11-12.
[55] *Kitāb al-ṣirāṭ*, attribué à Ǧa'far al-Ṣādiq dans le codex des écrits nuṣayrites de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds. Arabe 1449, 100a.
[56] Des prêtres et des moines sont présentés comme le modèle idéal de l'accession à la connaissance parfaite alors que les apôtres sont considérés comme ceux qui ont atteint l'idéal monastique et mystique (*Kitāb al-usūs*, 56b).
[57] *Kitāb al-usūs*, 49b.

(*al-minna*)[58]. L'état primordial auquel parvient le gnostique nuṣayrite se caractérise par une liberté totale à l'égard des commandements et préceptes de la Loi[59]. Cet état idéal est donc un état antinomiste, caractéristique du nuṣayrisme[60]. En effet, la question de l'antinomisme idéal a toujours préoccupé les théologiens nuṣayrites. Une question posée par le disciple au sage dans le *Kitāb al-usūs* souligne clairement ses hésitations concernant l'éventualité d'une attitude antinomiste: «Comment est-il possible que le fidèle puisse atteindre un degré lui permettant d'être libre de la contrainte des préceptes et que plus rien ne lui soit interdit?» Et le sage de répondre que lorsque le fidèle parvient au plus haut degré de connaissance des êtres émanés de la divinité, il est délivré de tout esclavage et devient ainsi un homme libre[61]. Autrement dit, l'état idéal auquel parvient le gnostique nuṣayrite est celui d'une liberté antinomiste radicale. Cependant, il est à noter que, dans la littérature nuṣayrite classique telle qu'elle nous est parvenue, cet antinomisme n'est jamais interprété de façon libertine ou hédoniste.

III. *La théologie négative face à la gnose et à l'unification mystique*

Dans l'écrit polémique de Yūsuf al-Naššābī cité ci-dessus, l'auteur se montre favorable à l'abstraction philosophique, notamment en ce qui concerne l'aspect suprême de la divinité, à savoir le *ma'nā*. Paradoxalement, al-Naššābī admet aussi l'éventualité d'atteindre directement le *ma'nā* par l'intellect, envisageant même une certaine forme d'union mystique avec lui. Autrement dit, on relèvera dans l'œuvre d'al-Naššābī la contradiction dialectique d'une pensée à la fois résolument rationnelle, prônant une théologie négative et acceptant en même temps l'élan mystique et gnostique[62]. Cette tension intrinsèque peut expliquer les formulations contradictoires disséminées tout au long de son œuvre et concernant notamment l'éventualité d'une connaissance directe du *ma'nā*. Al-Naššābī prétend, d'une part, que par la négation des attributs divins on ne fait que nier les aspects anthropomorphiques du *ma'nā*; en effet, la face ésotérique du *ma'nā* transcende même le principe de la négation. Ailleurs, il affirme aussi de manière paradoxale que «personne ne peut

[58] *Kitāb al-usūs*, 61a, ligne 6.
[59] *Kitāb al-usūs*, 51a.
[60] Sur l'antinomisme nuṣayrite, voir Moosa, *Extremist Shiites*, 409.
[61] *Kitāb al-usūs*, 55, ligne 11-55b, ligne 13.
[62] Voir «Nuṣyarī Doctrine», 265 sqq.

ni décrire ni même appliquer la théologie négative à l'aspect ésotérique [du *ma'nā*] (*lā yumkinu li aḥadan* (sic) *min al-bašar an yaqdira yaṣifuhu wa lā yunazzihuhu*)[63].» En même temps, croire en l'existence d'un aspect ésotérique de la divinité se fonde sur «la connaissance du cœur et la méditation (*bi 'aqd ḍamīr al-qalb wa tadbīr al-fikr*)[64].» Ainsi, la connaissance de Dieu par la négation des attributs ne concerne que l'exotérique de la divinité et ne permet pas au fidèle de progresser davantage, car de cette manière il ne peut dépasser les aspects anthropomorphiques de l'exotérique divin[65]. Il n'en reste pas moins que la valeur et la qualité de la connaissance de Dieu sont en adéquation directe avec le degré de la pureté de l'essence et de la vie spirituelle du fidèle (*wa innamā al-nāẓir ilayhi bi ḥasb al-ṭāqa wa kullu 'aql 'alā miqdār ṣafā*[!] *jawharihi wa iṣrāf nūr baṣīratihi wa laṭāfa rūḥāniyyatihi*)[66]. Par conséquent, il existe bien pour le fidèle une possibilité réelle de progression jusqu'à ce que son intellect atteigne le *ma'nā*: il lui suffit pour cela de s'unir, grâce à sa connaissance, aux différentes puissances émanées du *ma'nā*, l'*ism*, le *bāb* et les degrés inférieurs, les *aytām*[67]. Ces puissances représentent donc les différents degrés de la progression du fidèle vers la connaissance absolue. «Sache, que celui qui connaît le *ma'nā* par l'intermédiaire du *mīm* (c'est-à-dire Muḥammad), qui conçoit le *mīm* par l'intermédiaire des *aytām*, qui déduit chaque chose d'une autre et qui comprend comment les choses se distinguent les unes des autres, a vraiment atteint la connaissance parfaite[68].»

A partir du moment où le fidèle atteint le degré supérieur, il se détache de son existence corporelle et se transforme en entité spirituelle. Il s'élève ainsi jusqu'au niveau de foi caractérisé par une déclaration de

[63] *Munāẓara*, 145a, lignes 5-6.
[64] *Ibid.*, ligne 6.
[65] *Ibid.*, 19b, lignes 8-12.
[66] *Ibid.*, 145b, ligne 12-146a ligne 1.
[67] Les «incomparables» (*aytām*) sont les cinq émanations divines de la trinité, ou plus précisément du *bāb*. Comme les personnes de la trinité, les cinq *aytām* sont identifiés avec des personnages historiques: al-Miqdād b. Aswad al-Kindī, Abū Ḏarr al-Ġifārī, 'Abd Allāh b. Rawāḥa al-Anṣārī, 'Uṯmān b. Maẓ'ūn al-Nağāšī et Qanbar b. Kādān al-Dawsī. Voir «Nuṣayrī Doctrine», 270, n. 71 et les sources qui y sont citées.
[68] *Munāẓara*, 145a, ligne 11-145b, ligne 1 et cf. «Nuṣayrī Doctrine», 278. Dans une interprétation nuṣayrite de la *basmala* attribuée à l'imam Ğa'far al-Ṣādiq, on trouve une version équivalente concernant le thème de la progression graduelle du croyant cherchant à atteindre le mystère divin. Celui qui comprend l'*ism* = *Muḥammad* = *mīm* [allusion au mot *ism* qui fait partie de la *basmala*] peut concevoir le *ma'nā* = *al-raḥmān al-raḥīm* (*Munāẓara*, 149b, lignes 3-5).

foi (*šahāda*) différente de celle des autres fidèles: «Je témoigne que tu es mon but ultime, que tu es mon *ma'nā*... que je suis toi et que tu es moi (*ašhadu annaka ġāyatī wa ma'nāya, wa anta anā wa anā anta*)[69].» La véritable *šahāda* contient donc une déclaration concernant l'identité spirituelle du fidèle et son union mystique avec le *ma'nā*. Selon une tradition différente, la connaissance du *ma'nā* (='Alī= Allāh) ainsi que le dévouement pour lui (plutôt que la connaissance du *bāb* et de l'*ism*) sont dits être identiques au paradis. Ce sont donc ceux qui connaissent le *ma'nā* qui méritent d'entrer au paradis[70].

IV. *Le mystère du* ṣirāṭ

Le mystère du retour au paradis reçoit, dans le *Kitāb al-ṣirāṭ*, autre écrit nuṣayrite attribué à l'imam Ǧa'far al-Ṣādiq[71], une interprétation tout à fait particulière. Cet écrit contient un commentaire du mystère du *ṣirāṭ* qui selon la foi musulmane est un pont séparant le paradis de l'enfer. Ce pont, tel qu'il est décrit dans la tradition musulmane, est supporté par sept arches qui, dans le *Kitāb al-ṣirāṭ*, sont interprétées comme sept obstacles (*'aqaba*, pl. *'iqāb*) sur le chemin eschatologique des fidèles en route vers le paradis. Pour la pensée gnostique nuṣayrite, ce chemin et ses obstacles constituent un support exégétique idéal pour développer une doctrine de l'ascension vers le paradis gnostique de la connaissance du mystère divin[72]. Ainsi, si l'itinérant est pris de doutes au sujet d'un des *'iqāb*, il s'arrêtera à cette étape[73]. De même, le fidèle qui a réussi à passer tous ces obstacles, et qui en a atteint le septième, est un homme libre et libérateur (*fa innahu iḏā ṣāra ilā ḏālika* [sic] *l-'aqaba al-sābi'a wa ḥaṣala fīhā fa qad ḫaraǧa 'an al-ta'abbud wa ṣāra ḥurran muḥarriran*)[74]. La connaissance du fidèle n'atteint son paroxysme que lorsqu'il arrive à s'élever jusqu'au septième *'aqaba*.

> Dès l'instant où [le fidèle] atteint le septième degré, y demeure et arrive jusqu'au lieu suprême..., qu'il est pur et retourne à

[69] *Munāẓara*, 137a, lignes 11-13.

[70] *Ibid.*, 132a, lignes 11-12 et cf. «Nuṣayrī Doctrine», 278.

[71] Cet ouvrage fait aussi partie du codex des écrits nuṣayrites de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds. Arabe 1449, folios 86-181.

[72] *Kitāb al-ṣirāṭ*, 92b-93a.

[73] *Ibid.*, 94b, lignes 2-4.

[74] *Ibid.*, 95b, lignes 10-11. Cet enseignement fait partie d'une interprétation des versets coraniques 100 [*al-balad*]/11-13 dans lesquels se trouve le mot *'aqaba* (cf. la traduction de Blachère par «la voie ascendante»).

> son essence, alors l'*ism*, qui est le *ḥiğāb*, se révèle à lui et [le fidèle] le contemple, le regarde et découvre ses œuvres; (l'*ism*) lui enseigne alors la science de sa création et de son origine ainsi que [le mystère de] sa métempsychose.... [Le fidèle] se libère alors de tout ce qu'il était jusque-là et [à partir de ce moment] il a la [capacité] de disparaître selon sa volonté et d'apparaître quand il le désire. S'il le décide, il peut se rendre à l'Orient ou à l'Occident, sur terre ou dans les cieux et connaître le lieu de résidence de Son maître, son *ḥiğāb* et son *bāb*. S'il le désire, il peut apparaître [aux hommes] ou se tenir en un lieu quelconque de son choix. S'il veut être en compagnie des hommes, il les rejoint, il les connaît et il les voit, mais eux ne le connaissent pas; au point qu'il peut arriver qu'il se trouve parmi eux et converse avec eux dans la langue à laquelle ils sont habitués, puis les quitte brusquement sans qu'ils remarquent [sa disparition] ou qu'ils sachent comment il est parti...[75]

Lorsque le fidèle arrive au bout de son chemin parsemé d'obstacles, il atteint le degré de la lumière divine et pénètre dans le paradis (identifié avec la connaissance gnostique véridique)[76]. L'homme qui a atteint ce niveau se caractérise (comme précédemment) par la compassion: le désir d'associer les autres fils de la lumière à ce qui est sa propre condition. Un tel homme est libéré de la métempsychose[77], mais en contre-partie, il est dans l'obligation d'aider les autres croyants; on lui révèle alors les mystères du cosmos[78].

Soulignons encore ce nouvel exemple paradoxal de la conception mystique suprême où le gnostique, éprouvant un sentiment de responsabilité

[75] *fa iḏā ṣāra ilā l-ʿaqaba al-sābiʿa wa ḥaṣala fīhā wa daḫala l-maḥalla l-aʿlā... wa ṣafā wa taḫallaṣa wa ʿāda ilā ğawharihi fa ʿinda ḏālika yaẓharu lahu l-ism wa huwa l-ḥiğāb fa yuʿāyinuhu wa yušāhiduhu wa yašhadu afʿālahu wa yuṭliʿuhu ʿalā ʿilm takwīnihi wa badʾihi wa yuʿarrifuhu bi taqallubihi min ḥāl ilā ḥāl... fa ʿinda ḏālika yataḫallaṣu min ğamīʿ mā kāna ʿalayhi wa yakūnu lahu in šāʾa yaġību wa in šāʾa yaḥḍuru wa in šāʾa yaḥillu šarqan aw ġarban aw samāʾan aw arḍan wa yaʿlamu ḥayṯu yaḥillu mawlāhu wa ḥiğābuhu wa bābuhu fa iḏa arāda ḥuḍūr*[sic] *ḥaḍara wa in aḥabba [i]qāmatan bi makān min al-amākin aqāma wa in anisa ilā l-bašariyya bāšarahum wa yuʾnisuhum bi nafsihi wa yaʿrifuhum wa yašhadu lahum wa lā yaʿrifūhu ḥattā yakūnu lahu an yağlisa bayna aqwām fa yuḥādiṯuhum wa yukallimuhum bi lisān min al-alsun al-ğāriya fīmā baynahum wa yanṣarifu ʿanhum fa lā yarawhu wa lā yaʿlamūna bihi kayfa maḍā (Kitāb al-ṣirāṭ*, 97b, ligne 4-98a, ligne 3).

[76] *Ibid.*, 98b, lignes 5-7.

[77] Voir note 48.

[78] *Kitāb al-ṣirāṭ*, 98b-100a.

envers les autres croyants et ressentant le désir de les associer à sa propre condition, détourne son regard du sommet du monde divin pour le diriger vers ses semblables.

V. *Le voyage nocturne de Muḥammad*

Dans un court écrit sans titre du savant nuṣayrite Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Hārūn al-Ṣā'iġ, on peut lire un commentaire détaillé du verset concernant le voyage nocturne de Muḥammad (Q. 17[*al-isrā'*]/1) où le texte sacré est interprété, encore une fois, dans le cadre du processus de la compréhension du mystère divin, selon la conception qui a été exposée plus haut[79]. Le sujet principal du traité est la connaissance juste du mystère de la divinité, c'est-à-dire la connaissance de l'*ism* et du *maʿnā*. La nature de cette connaissance est décrite au cours d'un commentaire allégorique du voyage nocturne. Ce voyage est, en effet, considéré comme l'expression de la dynamique interne du monde divin de l'émanation. Il s'agit alors de la description d'une ascension, degré par degré, à l'intérieur du monde divin. Le voyageur qui a entrepris ce périple n'est pas Muḥammad mais le *yatīm* al-Miqdād[80] qui monte les marches du monde divin sous la direction de son maître, Salmān al-Fārisī, le troisième et dernier personnage de la trinité hiérarchique nuṣayrite. Au début, le *yatīm* al-Miqdād monte et s'unit à Salmān, le *bāb*. Il est alors identique au *bāb* et domine les deux niveaux du *yatīm* et du *bāb*. Tel est le véritable sens de la montée depuis la Mosquée sacrée [*al-masǧid al-ḥarām*] jusqu'à la Mosquée très éloignée [*al-masǧid al-aqṣā*]. Une fois qu'al-Miqdād a atteint le niveau du *bāb* et est identifié à lui, il parvient jusqu'à l'aspect extérieur du degré qui surplombe le *bāb*, à savoir, l'*ism* ou Muḥammad. De cette manière, il acquiert les attributs du *maʿnā*, la troisième et la plus haute des personnes de la trinité. Ce processus dynamique apparaît donc comme un principe susceptible d'être appliqué à tous les degrés de l'émanation divine lorsqu'on les considère dans leurs rapports avec les niveaux immédiatement supérieurs. C'est de cette façon qu'on peut interpréter le voyage nocturne comme le voyage de

[79] Pour une édition annotée de ce court écrit, sa traduction en anglais et une analyse succinte de ses principaux thèmes, cf. M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, «A Tenth-Century Nuṣayrī Treatise on the Duty to Know the Mystery of Divinity», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 58 (1995), 243-50, et cf. P. Kraus, «Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Ǧābir ibn Ḥayyān», *Bulletin de l'institut francais d'archéologie orientale*, 41 (1942), 87 (= idem, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, Hildesheim, Zürich, New York 1994, 75).

[80] C'est le premier des cinq *aytām*.

Salmān (le *bāb*) et de Muḥammad (l'*ism*). Ce voyage est considéré comme l'ascension de Salmān, le *bāb*, vers le niveau supérieur, celui de Muḥammad, l'*ism*, et son union mystique à lui. De la même façon, il peut aussi faire allusion à l'ascension de la deuxième personne de la trinité, Muḥammad ou l'*ism*, vers «la Mosquée très éloignée» qui est le lieu de résidence de ʿAlī, son maître et le *maʿnā* éternel. Il faut noter l'insistance particulière de l'auteur sur l'identité des personnes divines de la trinité et leurs manifestations dans les personnages historiques de ʿAlī, Muḥammad, Salmān et les *aytām*[81].

Cependant, la dynamique interne du monde divin peut aussi se réaliser dans la direction inverse. Le *maʿnā* est susceptible de faire disparaître le degré qui lui est immédiatement inférieur, l'*ism*, et de se dévoiler grâce à la figure de l'*ism* qui est le *bāb*, Salmān. Cette éventualité révèle ainsi un autre principe de la dynamique des relations mutuelles entre les différents niveaux de l'émanation divine: il est possible de voir Salmān comme l'équivalent du *maʿnā*, al-Miqdād comme celui de l'*ism* et Abū Ḏarr, le second *yatīm*, comme le *bāb*.

Cette dynamique révèle aussi un processus d'intériorisation et d'«ésotérisation» progressive. Le *maʿnā* s'intériorise et, par conséquent, élève le degré qui se trouve en-dessous de lui jusqu'à son propre niveau. Le processus est également valable pour les triades inférieures dans lesquelles apparaissent les autres *aytām*. La triade la plus basse est celle où Abū Ḏarr est identique au *maʿnā*, ʿUṯmān b. Maẓʿūn al-Naǧāšī à l'*ism* et le *yatīm* Qanbar b. Kādān au *bāb*. Cette triade est celle du Seuil de la révélation; autrement dit, la révélation parvient aux hommes grâce au *bāb* de cette triade inférieure.

La compréhension de ces principes constitue la connaissance juste du mystère divin. Le dessein de l'auteur est de montrer comment, ce troisième niveau, grâce auquel le monde divin se révèle au gnostique, se place à l'intérieur des différents degrés de l'émanation pour permettre aux hommes de concevoir les niveaux divins les plus bas et de s'élever grâce à eux vers les niveaux supérieurs. Le *bāb* inférieur est donc le Seuil d'entrée du gnostique nuṣayrite dans la quête mystique

Le principe de la connaissance du degré le plus élevé grâce au degré le plus bas — entre lesquels il n'existe aucun hiatus ontologique[82] — est

[81] Au sujet de l'incarnation dans la religion nuṣayrite, cf. encore «The Nuṣyarī Doctrine», 268 sqq.

[82] Sur l'idée de l'absence de hiatus ontologique entre les différents degrés de l'émanation cf. «The Nuṣayrī Doctrine», 284-5.

résumé de façon saisissante par la sentence qui ouvre le traité d'al-Ṣāʾiġ: «Celui qui sert l'*ism* selon la vérité sert aussi le *maʿnā*[83].»

Cette dynamique interne du monde divin de l'émanation souligne bien les possibilités ouvertes devant le gnostique nuṣayrite. Il lui faut monter le long des degrés de la connaissance du mystère divin pour arriver à s'unir à ce mystère au terme du voyage nocturne de son âme.

Meir M. BAR-ASHER
Université Hébraïque de Jérusalem

Aryeh KOFSKY
Université de Haïfa

[83] M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, «A Tenth-Century Nuṣayrī Treatise...», 245.

LA TOPOGRAPHIE DU SALUT D'APRÈS LE *DISCOURS SUR L'ÂME* D'AL-KINDĪ

Jean JOLIVET

Parmi les ouvrages de Kindī qui nous sont parvenus il en est un qui traite d'une ascension céleste; c'est le *Discours sur l'âme qui résume le livre d'Aristote et de Platon ainsi que des autres philosophes*[1]; titre étrange, et d'autant plus que dans ses premières lignes l'auteur annonce aussi «un résumé du livre d'Aristote sur l'âme» qui y serait joint, mais qui en fait n'y est pas sans qu'on puisse supposer que le texte soit écourté. Ce *Discours* ressortit au genre parénétique. Le complexe doctrinal dont il relève est un «platonisme populaire ou religieux» comme le dit Ch. Genequand dans une étude[2] où il en analyse notamment les sources ou correspondances principales: outre ce platonisme de base, le *Corpus Hermeticum* et quelques touches gnostiques. Je me borne donc à y renvoyer pour une analyse d'ensemble et pour ces références philosophiques, me réservant d'y revenir selon les thèmes que je retiendrai ici. Mon propos est d'énumérer et décrire les lieux, quelle qu'en soit la nature, où se déroule le processus du salut, ainsi que les initiatives et déplacements en quoi consiste ce processus. Comme on l'a dit ces lieux et ces événements ont leur sens dans un cadre doctrinal platonicien, et notamment dans leur rapport avec quelques thèses anthropologiques et morales que Kindī énonce au cours de son texte[3]: l'âme est attachée au corps dans «ce monde ténébreux» (274,7-9); à ce corps appartiennent les «puissances» désirante et irascible auxquelles s'oppose l'âme, qui est intellective, *'aqliyya* (273,6; 274,15-19). Si elle ne maîtrise pas les deux premières elle en contractera des souillures et restera dans

[1] «Al-qawl fī l-nafs al-muḫtaṣar min kitāb Arisṭū wa-Flaṭūn wa-sā'ir al-falāsifa», *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, éd. Abū Rīda, Le Caire 1369/1950, pp. 272-280. Les références notées seulement par des chiffres de pages et de lignes vont à cet ouvrage.

[2] Ch. Genequand, «Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-nafs*», *Zeitschrift für Geschichte der arabischen-islamischen Wissenschaften*, 4, Frankfurt am Main, 1987/88, pp. 1-18.

[3] La liste des références ci-dessous n'est pas exhaustive, on pourrait l'allonger facilement sans grande utilité: ce traité de Kindī est répétitif.

l'ignorance (274,10-14; 276,11-14); inversement l'ascèse, ou du moins la maîtrise du désir et de la colère, la purifient et la rendent semblable à un miroir poli (276,6-18), lui permettant ainsi d'accéder à la connaissance de toutes choses et même des choses cachées (274,1-6) et d'en venir à «se rendre semblable au Créateur», *tašabbuh li-l-Bārī'* (274,14; 275,1-7). De toute façon elle survit à la mort du corps et sa destination est d'accéder à un lieu mystique (275,8-276,2) qui est précisément l'un de ceux que nous aurons à considérer. On peut estimer que ce couple aux relations difficiles constitue une première sorte de lieu, anthropologique en un sens, mystique en un autre du fait de cette référence au salut. Mais, sauf erreur, Kindī n'a pas de formule qui le caractérise ainsi. En revanche son *Discours* développe toute une topographie philosophique; sans qu'elle fasse l'objet d'un exposé systématique il est aisé d'en recueillir les éléments au long de son texte. Nous rencontrons donc, non dans l'ordre de l'exposé (qui est fait de développements juxtaposés), mais dans la série du pire au meilleur:

– D'abord «ce monde ténébreux» (*muẓlim*; 274,7), que Kindī appelle aussi du terme coranique connu de *dunyā* (274,4; 280,2): c'est «le monde de la volupté» (274,12), «ce monde souillé» (276,2). En faire l'objet de son désir est interdire à l'âme intellective d'acquérir «la connaissance des choses nobles» et de «s'efforcer de ressembler au Créateur» (274,11-14; cf. 277,7-9). C'est le lieu des désirs vils et trompeurs, de l'ignorance, qui font tendre la nature de l'homme vers celle des bêtes (279,14-280,4). Ce trait dernier cité (279,16) fait écho à un passage proche du début du *Discours*: on y lit une reprise du célèbre passage de la *République* où Platon compare l'âme à une enveloppe où sont enfermés ensemble un monstre (*thērion*), un lion et un homme. Kindī y nomme bien Platon mais pour dire qu'il compare la puissance désirante à un porc, la puissance irascible à un chien, la puissance intellective à un ange: celui qui se laisse vaincre par l'une des deux premières ressemble à l'un ou l'autre des deux animaux (274,15-18)[4].

– Le deuxième lieu n'en est pas un à proprement parler, c'est plutôt une situation où l'âme est retirée à part du monde sensible. Ce peut être dans le sommeil, et c'est le cas de l'âme purifiée, et qui s'étant

[4] Platon, *République* IX, 588 b-e. Pour la comparaison telle que la fait Kindī voir Genequand (*supra* n. 2), p. 4 et n. 12 avec sa référence à R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1963, p. 171 n. 1, qui renvoie à Galien *De moribus*; Genequand le reprend pour avoir vu chez Kindī «un roi» et non «un ange».

«dépouillée de son corps» conserve une certaine vigilance: elle connaît alors «tout ce qui, visible ou caché, existe dans les mondes», au cours de «songes merveilleux»; elle converse avec des âmes qui ont quitté leur corps et elle reçoit du Créateur «lumière et grâce», «une jouissance divine, spirituelle, angélique» (276,18-277,9). Le second cas est celui d'un roi grec qui, «transporté»[5] et se trouvant dans un état intermédiaire entre la vie et la mort «vit des âmes, des formes et des anges» et put à son réveil prédire des événements qui se réalisèrent (279,3-9). Kindī attribue ce récit à Aristote[6]; quant au passage sur le sommeil, on peut le rapprocher d'une phrase du *Poimandrès*: «en moi le sommeil du corps était devenu sobre veille de l'âme»[7]. — L'homme qui dort ou qui est transporté en son âme est encore dans ce monde; son âme est dans un ailleurs indéfinissable que Kindī ne cherche pas à situer, mais on peut le considérer comme un monde en un sens mystique auquel on ne peut assigner de place sur la terre ni dans le ciel, mais qui n'en est pas moins peuplé de réalités supérieures.

– Le troisième lieu est l'ensemble des cieux superposés; on le cite simplement ici avant d'y revenir en détail plus loin.

– «Au-delà du Ciel», *falak* (278,1; «au-dessus», 275,12) est l'ultime région de cet univers. Elle est nommée dans ce *Discours* de plusieurs façons, soit, dans l'ordre du texte: «le monde du Vrai», *'ālam al-ḥaqq* (274,9); «le monde de l'intellect», *'ālam al-'aql* (275,12) nommé aussitôt après le *Malakūt*, «le monde des anges» donc (276,1); «le monde de la perpétuité», *'ālam al-daymūmiyya* (276,4); «le monde suprême», *al-'ālam al-a'lā* (277,12); «le monde de la Seigneurie», *'ālam al-rubūbiyya* (278,1 et 19); «le *Malakūt* suprême», *al-malakūt al-a'lā* (279,13-14). Presque toutes ces dénominations sont attribuées dans le contexte à des philosophes grecs, Platon le plus souvent et une fois (pour «le monde suprême») à un philosophe dont le nom, illisible tel quel, est considéré par Abū Rīda et Genequand comme étant celui de Pythagore.

[5] *'uriǧa*, selon la correction dans Abū Rīda (*supra*, n. 1), p. 386, remplaçant avantageusement *taḥaraǧǧa* (279, 3).

[6] Dans un article de 1937 repris dans *Greek into Arabic* (*supra*, n. 4) Walzer voit dans ce passage un fragment de l'*Eudème* perdu d'Aristote, ce que conteste Genequand (*supra*, n. 2, p. 10); W.D. Ross a accepté l'hypothèse de Walzer (*Aristotle, Select Fragments*, Oxford 1952, p. 23).

[7] *Poimandrès*, 30; trad. A.-J. Festugière; *Corpus Hermeticum*, éd. A.D. Nock, trad. A.-J. Festugière, I, Paris 1960, p. 17, l. 16.

Quant à *malakūt*, on y reconnaît évidemment un terme coranique. Le mode de composition du *Discours* n'invite guère à penser que l'ordre des noms transpose une cartographie des cieux; ni donc par exemple que trois étages séparent le *Malakūt* du «*Malakūt* suprême»: il faudrait supposer dans ce cas que des anges soient au-dessus du «monde de la Seigneurie» alors que cette expression réfère à la souveraineté divine. Ce qu'on doit remarquer en revanche, c'est que «la Lumière du Créateur», *nūr al-Bāri'*, est nommée dans tous les contextes, soit dans le même groupe de mots soit dans la même phrase; cela implique deux choses. D'abord que cette omniprésence fait de tous ces mondes un seul et que leurs dénominations différentes sont en fait des sortes d'eulogies. Ici on est tenté de recenser les termes qui se trouvent dans le Coran: ce sont, outre *malakūt*, les noms divins *al-Ḥaqq, al-Nūr, al-Rabb*; toutefois, on l'a dit, et dès son titre même, le *Discours* se range sous l'autorité de philosophes grecs, et le mot *'aql* est bien un mot technique de la philosophie. On pourrait répondre à cela que les doctrines de l'Antiquité tardive en particulier étaient suffisamment pénétrées de conceptions religieuses pour que les documents auxquels Kindī avait accès soient, dans leurs formules au moins, homogènes ou presque aux traditions sacrées: citons en particulier la *Théologie d'Aristote* et le *Livre du Bien pur*. La seconde chose dont témoigne cette présence constante de la Lumière du Créateur est que dans cette série d'évocations célestes le sujet réel est bien l'âme humaine et son salut: les noms de tous ces «mondes» peuvent différer, ils ont un seul et même référent, c'est le lieu où l'âme trouvera, et pour toujours, la vérité à laquelle elle aspire et où elle rejoindra la Lumière dont elle émane (273,4-5). Cette Lumière est la présence même de cette vérité et doit donc être considérée comme le dernier et le plus noble des lieux qui apparaissent dans ce *Discours sur l'âme*. Chercher dans ces pages quelque cartographie mystique serait prendre la question à l'envers, d'autant que cette Lumière ne se laisse pas situer dans une région particulière du lieu d'au-delà du Ciel[8].

[8] Sur cette question et d'autres qui en sont connexes voir J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden 1971, pp. 139-148. On notera surtout ici que dans le *Poimandrès* le *Noûs* apparaît dans une lumière (4, p. 7), devient une lumière (7, p. 9) qui se révèle consister en «un nombre incalculable de Puissances» (*ibid.*); au terme de son ascension céleste l'âme «s'abandonne aux Puissances et devient Puissance à son tour» (26, p. 16): ainsi le *Noûs* peut être associé au «monde de la Lumière» et au *Malakūt* de Kindī. Cela ne veut pas dire que celui-ci admette la théologie du *Poimandrès*, sur laquelle on peut voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III, Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, pp. 153-158.

– Cette Lumière apparaît presque à toutes les pages du *Discours*, une douzaine de fois au total. Une seule fois elle est présentée comme étant elle-même un lieu, là où nous lisons que «l'âme séparée de son corps et qui passe dans le monde de l'Intellect au-dessus du Ciel, passe dans la Lumière du Créateur, se joint de tout son être à Sa Lumière» (*ṭābaqat nūrahu*; 275,13). Comme on vient de le noter, c'est d'ailleurs presque toujours à propos de l'âme qu'il en est question: l'âme intellective vient de la Lumière du Créateur (274,1), elle en a reçu, elle en reçoit, un dépôt, une forme, un épanchement (275,11; 276,8-9; 277,5); cette Lumière est l'instrument, ou le milieu, grâce auquel dans le monde de la Permanence l'âme voit «l'évident et le caché» (276,4-5). Cependant si cette Lumière est, de cette façon, omniprésente, c'est dans le monde du Vrai qu'elle est située (274,9), dans le monde de la Seigneurie (278,1), dans le monde le plus haut, où nous nous «approchons» d'elle (277,11-13). Ainsi le lieu propre de la Lumière du Créateur est désigné par trois des formules dont est nommé l'au-delà du Ciel: cela vérifie que les diverses dénominations qu'on en a rencontrées n'y impliquent pas de diversité de régions.

Le salut de l'âme exige d'elle une séparation d'avec le corps qui se parachèvera en un changement de lieu mais qui est comme préparée par une différence de manières d'être. Le texte du *Discours* offre un certain nombre de formules récurrentes qui signifient d'une façon ou d'une autre ce mouvement: pour passer (*ṣārat*) dans le monde de l'Intellect (275,12-13) l'âme quitte (*fāraqat*) le corps (274,1), mais déjà de nature elle en est à part (*munfarida, munbayina*; 276,6); le philosophe se dépouille de l'ici-bas (*yataǧǧarad min al-dunyā*; 274,3-4), l'âme pareillement se dépouille (274,8). Chaque page fournirait des expressions analogues, parmi lesquelles on doit citer une formule riche en résonances qui figure dans la conclusion: «émigrer (*haǧara*) hors de l'ici-bas et de ses jouissances» (270,2). A ce lieu commun du platonisme s'en joint un autre qui en est solidaire: celui de la souillure que l'âme contracte dans sa liaison au corps et de sa purification nécessaire. Ce thème couvre la page 276 presque entière et reparaît à divers autres endroits; il suffira de l'avoir noté, cela ne relève pas directement de notre sujet — mis à part le fait que seules les âmes entièrement purifiées peuvent jouir des visions merveilleuses, de la lumière et de la grâce que le Créateur répand sur elles dans leur sommeil (276,18-277,9). Mais d'autre part, au dire (supposé) de Platon «la demeure (*maskan*) des âmes

intellectives une fois qu'elles se sont dépouillées... est au-delà du Ciel, dans le monde de la Seigneurie, là où est la Lumière du Créateur» (277,15-278,2): ce séjour n'est donc pas réservé à certaines d'entre elles mais les unes y parviennent plus directement que les autres. Le voyage de ces dernières est décrit dans un passage relativement long du *Discours* (278,3-14); on y apprend la raison de ce voyage, ses étapes, son terme.

Kindī vient de dire en somme, ou tout au moins de laisser entendre, que toute âme intellective est destinée à se rendre au-delà du Ciel; il ajoute que, si certaines n'y arrivent pas d'un seul coup, c'est qu'elles ont encore en elles «souillure et vices» (278,3-4). Elles monteront donc de ciel en ciel, séjournant quelque temps dans chacun pour s'y purifier avant d'accéder au suivant, et cela «jusqu'au Ciel suprême», qu'elles «traversent», «passant alors dans le lieu le plus sublime et le plus noble». Leur trajet commence par le ciel de la Lune, elles y séjournent un temps, s'y purifient, puis montent au ciel de Mercure, y séjournent un temps, s'y purifient. Kindī résume alors la suite des étapes: «elles montent successivement au ciel de chaque astre (*kawkab*)[9], séjournent un temps dans chacun; puis, étant passées dans le Ciel suprême et ayant achevé de s'y purifier... elles montent au monde de l'Intellect en traversant le Ciel» (278,4-9). Arrivées là elles connaissent toutes choses, étant jointes (*ṭābaqat*) à la Lumière du Créateur, et celui-ci «leur donne part progressivement[10] au gouvernement du monde» (278, 9-13).

Tel est donc le dernier des lieux que nous avons à considérer: les cieux superposés, de celui de la Lune au dernier Ciel, qui sont intermédiaires, dans l'ordre philosophique, entre ce monde souillé et la lumière de celui d'en haut de même que dans la topographie du cosmos ils sont placés entre la Terre et le lieu suprême qui les surplombe. Lieu de purification donc, physique et métaphysique à la fois, que l'âme doit escalader en compensation de l'ascension morale qu'elle n'a pas accomplie au cours de son séjour terrestre. Cette structure imaginale recueille un héritage riche en significations et en variantes dont une simple esquisse ne

[9] Selon, ici, le texte d'une page de *Ṣiwān al-ḥikma* qui reproduit quelques lignes du *Discours* (éd. 'A. Badawī, Téhéran 1974, p. 284; éd. D.M. Dunlop, The Hague 1979, p. 114). D'autre part, là où l'éd. Abū Rīda a «elle traverse le Ciel», *ǧāzat al-falak*, le *Ṣiwān* a «elle traverse l'ombre» *ǧāzat al-ẓill*: selon cette leçon le Ciel serait l'ombre projetée par la Lumière du Créateur.

[10] C'est la nuance exprimée par la «deuxième forme» du verbe: *wa-fawwaḍa ilayhā l-Bāri' ašyā' min siyāsat al-'ālam.*

ferait que déséquilibrer ce travail[11]. Quelques indications à son sujet, limitées au complexe philosophique dont Kindī était proche, sont cependant possibles. Ce passage de la *dunyā* au monde de l'Intellect prend sens dans trois lignes philosophiques différentes encore qu'apparentées. Platonicienne d'abord: le dépouillement de l'âme, par la mort notamment, comme préalable nécessaire au salut, est le thème central du *Phédon*; quant à sa représentation spatiale, les syntagmes «au-dessus du Ciel», *fawqa l-falak*, «au-delà du Ciel», *ḫalfa l-falak*, pourraient être les traductions de deux expressions du *Phèdre*, 247 c: *ton huperouranion topon* et *ta exō tou ouranou*. Le mythe des âmes comparées à des attelages ailés, où se trouvent ces formules, n'est pas resté inconnu des philosophes arabes: Šahrastānī en donne un bref aperçu; aussi, et surtout car bien connue de Kindī, la *Théologie d'Aristote*[12]. Ici nous en arrivons précisément à la deuxième ligne philosophique, celle de Plotin telle qu'elle est transposée dans cet ouvrage. De nombreuses pages de la *Théologie* évoquent le voyage de l'âme, circulant entre ce monde-ci et le monde de l'Intellect dans un sens et dans l'autre. Certes chez Plotin lui-même ces mouvements de l'âme ont un sens purement métaphysique; le mouvement ascendant en particulier consiste en un recueillement vers l'Un où se répare la dissipation dans le multiple. Toutefois dans la *Théologie d'Aristote*, à la fin d'un passage ajouté au texte correspondant des *Ennéades*, on retrouve la dernière étape décrite dans le *Discours* (avec précisément la formule qui rappelle le *Phèdre*): «quand la puissance de l'âme s'est élevée de ce monde d'en bas, elle monte d'abord vers le Ciel puis du Ciel jusqu'au-dessus du Ciel», *min al-samā' ilā fawqa l-samā'*[13]. Concession à l'imagination mythique et populaire ou cristallisation d'une métaphore philosophique, ou les deux à la fois, ce schème de l'ascension céleste scandée par des étapes astronomiques précisément marquées figure dans le troisième complexe doctrinal: celui du *Corpus Hermeticum* et spécialement du *Poimandrès* dont Ch. Genequand a bien

[11] Pour l'arrière-plan et les affinités doctrinales de cette représentation consulter F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 185-188; on peut voir aussi *L'intellect selon Kindī* (*supra* n. 8), p. 139, n. 2 (pp. 139-140).

[12] Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, éd. Badrān, p. 839 (éd. Cureton, p. 287); Id., *Livre des religions et des sectes*, II, trad., intr. et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Peeters/Unesco s.d. (1993), p. 228. *Théologie d'Aristote*, éd. 'A. Badawī, dans *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, Le Caire 1955, p. 24.

[13] *Ibid.*, p. 102; cf. *Plotini Opera*, II, éd. P. Henry - H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1959, p. 75. F. Cumont (*supra* n. 11, pp. 358-359) résume clairement l'itinéraire de l'âme selon Plotin.

marqué la relation avec le *Discours* de Kindī[14]. C'est aussi celui dont le *Discours* est le plus proche. Vers la fin de ce premier traité du *Corpus*, Hermès interroge son interlocuteur, Poimandrès, le *Noūs*: «Parle-moi encore de l'ascension, telle qu'elle se produit»[15]. Poimandrès décrit brièvement la dissociation des éléments du vivant: le corps se dissout, sa forme disparaît, le «moi habituel» (*ethos*) devenu inactif est laissé au *daimōn*, les sens du corps remontent à leurs sources, «l'irascible et le concupiscible s'en vont à la nature sans raison». Reste l'âme; elle «s'élance désormais vers le haut à travers l'armature des sphères», qui sont au nombre de sept; elle laisse dans chacune, respectivement, d'abord «la puissance de croître et de décroître», puis six défauts ou vices nommément désignés qu'avaient «produits l'armature des sphères». Après trois étapes encore qu'il est inutile de détailler l'âme finit par «entrer en Dieu» — «car telle est la fin bienheureuse pour ceux qui possèdent la connaissance: devenir Dieu». On rapprochera de cette conclusion deux thèmes de l'ouvrage de Kindī: au «devenir Dieu», *theōtēnai* d'Hermès correspondent le «parvenir à ressembler au Créateur» du *Discours* (274,4) et l'entrée de l'âme dans la Lumière du Créateur. Si Kindī modère ainsi, par rapport au texte du *Poimandrès*, son évocation du salut ultime, c'est, peut-on penser, pour des raisons d'ordre religieux[16]. Quoi qu'il en soit le trajet céleste dont il résume les étapes est tout à fait analogue à celui du dialogue hermétique, y compris l'ordre des deux premiers cieux, les seuls dont il nomme la planète. Le *Poimandrès*, lui, n'en nomme aucune, il indique seulement ce que l'âme laisse à chacune de ces étapes: à la première, on l'a vu, «la puissance de croître et de décroître», et à la deuxième «les industries de la malice»: or chez Kindī les deux premiers cieux sont ceux de la Lune et de Mercure à qui les croyances cosmologiques et mythologiques courantes attribuent bien, respectivement, cette «puissance» et ces «industries».

Tels sont donc les divers lieux où selon le *Discours* s'opère le salut de l'âme. Ils se répartissent en deux régions séparées par le dernier Ciel: au-dessous de lui, ce qui est du monde sensible, y compris les cieux superposés; au-dessus, ce monde diversement qualifié où l'âme

[14] *Supra* n. 2.

[15] Trad. Festugière (*supra* n. 6, 24, p. 15). Le récit du voyage résumé ci-dessous correspond aux paragraphes 25-26, pp. 15-16.

[16] Mais pas nécessairement; bien éloigné de ces influences Platon parle cependant de «ressemblance à Dieu», *homoiōsis theōi* (*Théétète* 1976 b, déjà cité ici) et développe en une métaphore solaire sa théologie du Bien (*République* VI, 508a-509b).

connaîtra toutes choses dans la Lumière du Créateur. Un lecteur du Coran ou de la Bible constatera qu'il n'y a pas plus d'enfer dans ce texte de Kindī qu'il n'y en a dans le *Poimandrès* ni chez Plotin[17]. La punition de l'âme souillée, soumise au corps, est dans ce monde-ci: privée de la connaissance des «choses nobles» (274,11-13; 276,12-14) elle est incapable de se faire ressemblante à Dieu (274,13-14), elle ressemble à un chien ou à un porc selon la puissance qu'elle n'aura pas su maîtriser (274,15-20); elle subit des dommages (277,6-9) et un ensemble de déficiences morales (279,14-18). Il n'est pas question de chute dans ce *Discours*[18]; l'âme, dont «la substance vient de la substance de Dieu comme la lumière du Soleil vient du Soleil» (273,4-5)[19], est certes «attachée au corps» (274,7) mais Kindī n'en donne pas la cause. L'ouvrage entier traite de sa délivrance mais tout se passe comme si cette liaison et cette déliaison étaient des faits inclus en quelque façon dans un ordre usuel des choses. Toutes les âmes à la mort se séparent de leur corps, les unes montant au ciel d'un seul coup tandis que les autres doivent se purifier de ciel en ciel. On peut ainsi parler d'un optimisme de Kindī. Quand il compare ce monde avec «un gué ou un pont que franchit une troupe de voyageurs, bref séjour alors que notre séjour durable, celui que nous attendons, est le monde supérieur où se transporteront nos âmes après la mort» (277,10-12), il reprend certes «une image usée», comme dit Ch. Genequand. Mais la rive d'en face n'a pas de gouffre, seulement l'occasion d'une montée qui peut être soit instantanée soit longue et sans doute pénible. On peut donc se demander si l'image n'est pas moins simpliste qu'elle ne paraît. En concluant son *Discours*, Kindī s'adresse à «l'homme insensé» *al-insān al-ǧāhil*: «ne sais-tu pas que ton séjour

[17] Le nom de l'Hadès apparaît dans les *Ennéades* (IV 3, 27): Plotin y évoque «l'image d'Héraklès qui est dans l'Hadès» (cf. *Odyssée* Λ, 601-603) pour représenter la partie inférieure de l'âme, celle «qui nous vient de l'univers» et qui est «présente au corps» (IV 3, 22; trad. E. Bréhier). Cet enfer poétique est la métaphore du monde sensible et le péché consiste en ce que l'âme se laisse dominer par le corps (voir M.S. Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris 1979, pp. 114-123). Selon le *Poimandrès*, 19, p. 13, ceux qui sont attachés au corps errent dans les ténèbres et la souffrance, et ils meurent; mais il n'y est pas question d'un enfer, ni de ce que devient «l'*ethos* livré au *daimōn*» (Festugière, *supra*, n. 8, p. 127); selon le traité 10 du *Corpus* l'âme impie «se cherche un nouveau corps de terre» et elle y est châtiée par son impiété même (*supra*, n. 7, pp. 122-123). Pour l'Hadès sur la terre voir F. Cumont (*supra*, n. 11) p. 369.

[18] Contrairement à ce qui est dit, de façons différentes, chez Platon, chez Plotin, et dans le *Poimandrès*.

[19] Cette comparaison se trouve à la lettre, à propos de l'intellect, dans le *Corpus Hermeticum*, XII, 1 (*supra*, n. 7, p. 174).

dans ce monde ne dure que le temps d'un clin d'oeil et que tu passeras ensuite dans le monde véritable pour y rester à toujours?» (280,5-6). L'absence de peine éternelle enlève beaucoup de son sérieux à l'exhortation morale, et l'on peut l'interpréter ainsi: il faut certes que l'âme se dépouille du corps au cours de ce passage si elle veut parvenir rapidement dans le monde d'en haut — mais si elle ne le fait pas? eh bien, la vie est brève, l'âme n'y fera pas noble figure et après la mort elle devra franchir toute l'échelle des cieux avant de parvenir à son séjour véritable qui sera un séjour de félicité. Mais d'autre part si la vie est brève l'ascèse le sera aussi et ce court effort, compensé largement par des jouissances intellectives, nous fera brûler les étapes quand nous serons morts. Non seulement Kindī semble ignorer les peines éternelles mais il adoucit implicitement la rigueur apparente de son exhortation.

Jean JOLIVET
EPHE – Section des Sciences Religieuses
Sorbonne – Paris

EXPÉRIENCE DE LA VISION CONTEMPLATIVE ET FORME DU RÉCIT CHEZ IBN ṬUFAYL

ABDELALI ELAMRANI-JAMAL

«La philosophie est *sans réponse*.
Face à elle, la sainteté est une *science exacte*.»
Cioran, *Des larmes et des Saints*

Une littérature aussi abondante déjà produite sur le récit de *Ḥayy Ibn Yaqẓān* permet-elle de dire quelque chose de nouveau sur cette œuvre singulière dans l'histoire de la philosophie?

Cependant les grandes divergences entre les interprètes attestent peut-être que le dernier mot n'est pas dit sur la signification du récit et l'intention profonde d'Ibn Ṭufayl. Aussi on a moins de scrupule à essayer encore une interprétation quand on voit que, de toute façon, le champ d'études de l'auteur et de son récit réclame encore de nombreuses pièces avant d'être clos.

En outre, la multiplicité des interprétations satisferait à la nature même du récit allégorique. Elle répondrait sans doute au vœu d'Ibn Ṭufayl: l'objectif qu'il annonce, à l'intention de son ami candidat à l'initiation, est que celui-ci vérifie selon sa propre vision intérieure ce que lui, Ibn Ṭufayl, a expérimenté au fait de sa contemplation[1].

C'est précisément ce dernier fait, l'évocation d'une exprérience personnelle de la vision contemplative par Ibn Ṭufayl[2], — insuffisamment pris en compte, nous semble-t-il, par les interprètes — que nous voudrions prendre comme point de départ pour tenter de comprendre l'unité de sa démarche entre ses déclarations dans le prologue et leurs conséquences sur la forme du récit.

Depuis le début du prologue jusqu'à la fin du récit, Ibn Ṭufayl est d'une rigueur constante pour signaler et circonscrire les difficultés relatives à l'expression, et les limites du langage pour rendre compte de cet

[1] L. Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Beyrouth 1936, p. 19, l. 6-8.

[2] Elle est rappelée trois fois dans le prologue: *Ḥayy*., pp. 4, l. 4; 6, l. 3; 18, l. 10.

état que l'on appellera vision contemplative (*mušāhada*)[3], que ne goûtent que ceux qui ont atteint le stade ultime de la proximité de Dieu (*walāya*).

Plus, il nous semble qu'Ibn Ṭufayl formule dès les premières lignes du prologue un problème d'une grande gravité dans la tradition de la mystique musulmane, problème qu'il évoque à partir de son expérience propre et généralise à partir des expériences de ceux parmi ses prédécesseurs qui ont connu le même état.

Que peut-on dire de cet état lorsqu'on en a fait l'expérience sans qu'il soit œuvre d'imagination? Et surtout, s'il y a quelque chose à en dire, comment le dire? Telles sont les deux questions qui fondent le problème.

Pour essayer d'éclaircir ces deux questions nous devons dans un premier temps reprendre à nouveaux frais l'analyse de certains passages du prologue; dégager dans un second temps les conséquences des propos du prologue sur la forme d'expression littéraire qu'Ibn Ṭufayl a choisie, le récit fictif; évaluer dans un troisième temps, la réalisation dans le cours du récit de l'expression de cet état tel qu'il convient selon Ibn Ṭufayl.

I. *Que peut-on dire de la vision contemplative selon Ibn Ṭufayl?*

Le prologue est une pièce très dense où, nous semble-t-il, la primauté est donnée à l'expérience singulière de la vision contemplative[4].

Avec les digressions qu'elle comporte, il convient de conférer une pleine unité d'intention à la première partie de ce prologue dans laquelle est posé précisément le problème général de l'expression de la vision contemplative.

Pour répondre à une question qui peut être considérée comme relevant d'un ordre didactique, le dévoilement à un ami des secrets de la sagesse

[3] *Ḥayy.*, p. 4, l. 4 où ce terme est attesté pour la première fois.

[4] Nous divisons ce prologue en trois parties plutôt qu'en deux seulement comme le propose Sami S. Hawi dans *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Tofayl's Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden, Brill 1974, p. 22 et n. 4-p. 23 et n. 1.

– la première partie que Hawi limite aux pages 3-4 irait jusqu'à la p. 11, dernière ligne. Elle concernerait précisément la position du problème de l'expression de la vision contemplative.

– La deuxième irait de la p. 11, dernière ligne à la p. 18, ligne 5. Elle concerne les jugements d'Ibn Ṭufayl sur ses prédécesseurs, Ibn Bāǧǧa, al-Fārābī, Aristote, Ibn Sīnā et al-Ġazālī.

– La troisième partie irait de la p. 18, l. 5 à la fin du prologue, p. 20, l. 5. Ibn Ṭufayl y détermine son propre cheminement et les moyens qu'il se propose d'utiliser pour mettre son ami sur la voie qui le conduira à sa propre expérience de la vision contemplative.

orientale d'Avicenne[5], Ibn Ṭufayl commence d'emblée par l'évocation d'une expérience singulière de la contemplation, la sienne propre suscitée, dit-il, par la question de son correspondant.

la digression relative au comportement de certains parmi ceux qui ont expérimenté cet état de vision n'est pas à dissocier de l'évocation personelle d'Ibn Ṭufayl. C'est en effet le même type d'expérience qu'il faut entendre lorsqu'il parle immédiatement après l'évocation personnelle de ceux qui ont prononcé, sous l'effet de cette vision et sans contrôle, certaines paroles globales et graves[6]. C'est du «même état», — «lorsqu'il y fut parvenu» — qu'al-Ġazālī, «éduqué par les connaissances et raffiné par les sciences»[7] refusa de parler directement.

A cause de son expérience personnelle, Ibn Ṭufayl se trouve confronté avec d'autres à un problème d'expression.

Le problème est d'autant plus aigu que, durant cette digression, nous apprenons une réalité de fait, dont nous devons tenir compte et qui naturellement devrait influer sur les choix ultérieurs d'Ibn Ṭufayl: la joie, la volupté et le contentement que ressent celui qui a atteint cet état le mettent dans l'*incapacité* de le taire ou de cacher son secret[8]. Mais nous apprenons aussi, et Ibn Ṭufayl se tiendra rigoureusement à cet énoncé jusqu'à la fin du récit, que l'état de contemplation ne peut être décrit par le langage ni être l'objet d'un discours clair.

Après l'évocation de l'exprérience d'al-Ġazālī, nous nous trouvons dans une situation problématique: d'un côté on ne peut pas taire l'expérience de la vision contemplative. Mais en parler sans être éduqué par les sciences revient à parler sans maîtrise et donc à en parler mal et encourir les risques extrêmes. L'éducation par les sciences dispense d'en

[5] Il est bien admis qu'Ibn Ṭufayl n'a pas disposé d'un ouvrage d'Avicenne ainsi intitulé. Voir M. Mahdi, «the Philosophical Literature», in *The Cambridge History of Arabic Literature, Religion Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (edt, M.J.L Young, J.D. Latham and R. Serjeant) Cambridge University Press 1990, pp. 76-105, p. 88; plus récemment, D. Gutas a fait le point sur l'ambiguïté de l'expression *ḥikma mašriqiyya* chez Ibn Ṭufayl et sur toute la littérature qu'elle a suscitée, cf. D. Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», *Oriens*, vol. 34, (1994), pp. 222-241. Nous reviendrons plus tard sur la thèse de Gutas (pp. 231-233) selon laquelle Ibn Ṭufayl aurait délibérément, à partir du passage bien connu du prologue du *Šifā'* d'Ibn Sīnā, créé une fiction autour du contenu de ce mystérieux livre sur la *philosophie orientale*.

[6] Hawi, *Naturalism*... p. 67 et n. 2, 3 et 4, a raison de rapporter ce passage du prologue, relatif aux propos des soufis, (p. 4, l. 10-12) aux termes identiques de *miškāt al-'anwār* d'al-Ġazālī.

[7] *Ḥayy*., p. 4, l. 13-p. 14, l. 1.

[8] *Ḥayy*., p. 4, l. 7-8: *lā yastaṭī'u man waṣala ilayhā... an yaktuma 'amrahā aw yuḫfī sirrahā*.

parler directement. D'un autre côté, d'après l'expérience d'Ibn Ṭufayl, le langage ne peut rien dire du contenu de cet état.

Continuons pour le moment l'analyse de la première partie du prologue.

Après avoir admis l'existence de cet état et le problème qui se pose au niveau de son expression, Ibn Ṭufayl va tenter de le faire connaître par contraste ou opposition à d'autres états qui pourraient s'assimiler à lui. Exposant alors l'état de jonction (*al-ittiṣāl*) dont parle Ibn Bāǧǧa, Ibn Ṭufayl le réduit au domaine de la connaissance spéculative et lui refuse la possibilité de s'assimiler à l'état que lui et d'autres ont expérimenté. Cet état est reconnu par une donnée qui ne peut être du domaine de la connaissance spéculative, le *ḏawq* (le goût) qui introduit une dimension d'ordre qualitatif dans le cheminement vers la vision contemplative. Aussi c'est à Ibn Sīnā que l'on revient, et à son texte des *Išārāt*[9], pour continuer d'approcher cet état que le šayḫ Abū ʿAlī, de l'avis d'Ibn Ṭufayl, a décrit, entendant qu'il devait être reconnu précisément dans cette dimension qui échappe à la connaissance spéculative, le *ḏawq*[10]. Le texte des *Išārāt* est appelé à ce niveau pour conforter la perspective de ceux[11] qui ont connu la vision contemplative par la qualité du *ḏawq*.

L'exemple de l'aveugle-né qui retrouve la vue par lequel Ibn Ṭufayl illustre la différence qualitative entre les deux types de connaissance, la connaissance spéculative (*al-idrāk al-naẓarī*), à laquelle s'est arrêté Ibn Bāǧǧa et qu'il n'a pas dépassée[12] et la connaissance savoureuse (*al-mušāhada bi-l-ḏawq*) qui a été atteinte au stade de la proximité de Dieu (*walāya*) par certains constitue le nœud du prologue autour duquel d'âpres discussions peuvent s'élaborer pour savoir s'il y a une réelle différence entre les deux types de connaissance[13].

[9] *Ḥayy*., pp. 6-7.

[10] *Ḥayy*., p. 7, l. 8.

[11] Ibn Ṭufayl entend (*Ḥayy*., p. 7, l. 10) inclure dans cette catégorie (*hāḏihi al-ṭāʾifa*) les mystiques dont il a parlé plus haut, al-Ġazālī, voir lui-même et non pas seulement ceux qu'auraient décrit Avicenne, comme semble l'interpréter D. Gutas, *art. cit*, p. 225, [3], l. 10-11.

[12] Ibn Ṭufayl affirme qu'Ibn Bāǧǧa a sans aucun doute atteint ce stade élevé de la connaissance spéculative, mais «qu'il ne l'a pas dépassé» (*lam yataḫaṭṭahā*), ce que Gauthier traduit par erreur à notre avis «et n'a point *manqué* [ce but]»; *Ḥayy*. trad. p. 4, l. 11-12.

[13] Selon Gutas, *art. cit*, p. 237, Ibn Ṭufayl donnerait seulement l'impression qu'il établit une hiérarchie verticale entre les deux types de connaissance alors qu'en réalité il n'établirait qu'une distinction horizontale entre deux aspects d'une même connaissance suivant deux voies différant seulement par des «qualités accidentelles», la seconde étant caractérisée par plus de clarté accompagnée d'un grand plaisir. Si l'on considère à la lettre l'exemple de l'aveugle-né qui recouvre la vue, il est difficile de dire que la différence

Ce qu'il y a de plus dans la connaissance savoureuse c'est une plus grande clarté qu'accompagne une grande joie. La connaissance des couleurs par leurs noms et leurs définitions dans l'état de cécité équivaut à la connaissance spéculative d'Ibn Bāǧǧa[14] engendrée par la faculté rationnelle; la perception réelle des couleurs dans la perspective de la connaissance savoureuse est engendrée par ce que l'on ne peut que métaphoriquement appeler une faculté mais qui ne peut en réalité strictement pas être nommé, que ce soit par un mot commun ou par un mot dont il pourrait être convenu dans un art particulier[15]. Un stade supérieur de la perception qui réintroduit des données qualitatives propres à la perception sensorielle: la vision réelle des couleurs, non leur connaissance par discursivité, et selon des qualités psychologiques, (profonde joie et volupté), détermine le caractère nécessairement singulier de la vision contemplative.

Ainsi identifié, cet état peut susciter toutes les réserves quant à son authenticité et même sa négation. C'est précisément l'attitude d'Ibn Bāǧǧa à l'égard d'al-Ġazālī nommément désigné, évoquée par Ibn Ṭufayl[16].

entre la vision réelle des couleurs et leur connaissance par leurs noms et leurs définitions n'est qu'une différence liée à des qualités accidentelles.

Le rapport entre la cécité et la vue implique plus de nuances… La singularité de l'expérience contemplative est ce qui ordonne une distinction essentielle entre les deux niveaux de connaissance. cf. plus bas, n. 14.

[14] *Ḥayy.*, p. 9, l. 1-3.

[15] *Ḥayy.*, pp. 5-6. Il est difficile d'identifier sans discussion cette *chose* qu'Ibn Ṭufayl affirme strictement ne pas pouvoir nommer ni selon un langage commun ni selon un langage technique (celui-ci pouvant être en l'occurrence celui de la psychologie d'Avicenne qu'il connaît bien) à la «faculté sainte» que l'auteur du *Šifā'* considère le plus haut degré de la prophétie, comme le fait Gutas, *art. cit.*, p. 226, n. 12 et pp. 236-37. Ibn Ṭufayl ne parle de la vision contemplative dans tout son traité que par rapport au stade de la *walāya*, jamais de la prophétie. En outre, il a admis la possibilité de cet état chez certains sans nécessité pour eux du recours à la connaissance spéculative (*Ḥayy*, p. 9, l. 5-6). Cet état est différent de celui qui serait la contraction en un instant de la connaissance de tous les moyens termes nécessaires à l'établissement des conclusions certaines tel que le décrit Avicenne (*Avicenna's De Anima*, éd. F. Rahman, pp. 248-250). Enfin lorsque Ḥayy Ibn Yaqẓān connaît l'une de ses plus profondes intuitions (*ḥads*) (*Ḥayy.*, p. 99, l. 2-3), il n'est pas dans l'état contemplatif dont l'instrument ne peut strictement être nommé.

[16] *Ḥayy.*, p. 10, l. 1-2; cf. *L'épître de l'adieu* d'Ibn Bāǧǧa, éd. Majid Fakhry, Beyrouth, 1991, p. 121 dans laquelle le philosophe de Saragosse critique violemment en la personne d'al-Ġazālī la perspective de la vision contemplative évoquée par Ibn Ṭufayl: «Dans son livre *al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, qui nous est parvenu, dit-il, l'individu dénommé Abū Ḥāmid al-Ġazālī raconte avoir contemplé pendant sa retraite des choses divines et qu'il a éprouvé une profonde réjouissance… Tout cela n'est qu'imaginations et choses qu'il substituait à la vérité…».

Or cet état est reconnu et a été expérimenté, légèrement, par Ibn Ṭufayl. C'est même ce qui fournit un argument contre Ibn Bāǧǧa qui devrait se garder de «déclarer douce la saveur d'une chose qu'[il] n'a pas goûtée[17]». Nous sommes de nouveau renvoyés à la singularité de l'expérience et par suite à l'impossibilité d'en révéler le contenu par le langage parce que celui-ci est naturellement et essentiellement impropre à l'exprimer. Ibn Ṭufayl se tiendra rigoureusement à ce principe annoncé dès les premières lignes du prologue, étayé dans toute cette première partie, et rappelé jusqu'à la fin de l'étape contemplative de Ḥayy Ibn Yaqẓān dans le récit. Ainsi, la vérité de ce qui est perçu dans l'état de vision contemplative ne peut être décrit par la porole ou l'écrit sans que son essence (*ʿaynuhu*) ne soit nécessairement altérée et qu'il ne devienne autre[18]; celui qui cherche à exprimer cet état par la parole tente une chose impossible[19]. Seule l'arrivée à cet état permet d'en reconnaître l'évidence[20].

Ce qui est mis en place dans cette première partie du prologue ce sont les termes du débat entre ceux qui ont connu l'état, parmi lesquels il faut compter l'auteur du récit, certains mystiques et al-Ġazālī, et les tenants de la seule connaissance spéculative, représentés par Ibn Bāǧǧa. La question initiale du correspondant cherchant à connaître les secrets de la sagesse orientale d'Avicenne se trouve dédoublée par le débat qu'instaure Ibn Ṭufayl entre les deux types de connaissance. Relativement à la première, la réponse est nette: il est impossible de parler directement du contenu de ce type de connaissance. Faire connaître l'état de la vision contemplative selon la méthode des tenants de la connaissance spéculative est une chose concevable sur le mode du discours[21]. Cependant personne — en Andalousie du moins — n'en a parlé directement, mais seulement par symboles (*ramzan*)[22].

La seconde partie du prologue[23], qui consiste dans la recension des œuvres des philosophes antérieurs, Aristote, al-Fārābī, Avicenne, l'ensemble des andalous, y compris Ibn Bāǧǧa, et dans une place à part

[17] *Ḥayy.*, p. 10, l. 3-4.
[18] *Ḥayy.*, pp. 10-11.
[19] *Ḥayy.*, p. 121, l. 11: *wa man rāma al-taʿbīr ʿan tilka al-ḥāl fa-qad rāma mustaḥīlan.*
[20] *Ḥayy.*, p. 122, l. 11: *iḏ lā sabīl ilā al-taḥaqquqi bimā fī ḏālika al maqām illā bi-l-wuṣūli ilayhi*; p. 126, l. 6-7.
[21] *Ḥayy.*, p. 11, l. 8: *yuḥtamal an yūḍaʿa fī-l-kutub wa tataṣarrafa fīhi-l-ʿibārāt.*
[22] *Ḥayy.*, p. 11, l. 11-12.
[23] Voir plus haut, n. 4.

al-Ġazālī, est dans la continuité de la première. Ibn Ṭufayl y annonce d'emblée puis explique comment aucune de ces œuvres n'a atteint le but que lui-même s'est assigné[24].

Deux auteurs, Avicenne et al-Ġazālī, qui avaient paru au début du prologue comme témoins de la vérité de la vision contemplative telle qu'il dit l'avoir connue, sont gardés pour la fin de cette analyse critique des philosophes antérieurs.

L'œuvre du premier, *le Šifā'* — s'il est lu de la façon qu'Ibn Sīnā lui-même recommande — a la faveur de notre auteur pour aider à atteindre le but qu'il s'est proposé[25]. L'enseignement du second qui procède par

[24] Nous proposons de lire *bi hāḏā al-ġaraḍ al-laḏī aradtuhu* (*Ḥayy.*, p. 12, l. 1-2) et non *aradtahu* comme cela apparaît à travers la traduction de Gauthier, *trad.* p. 10, l.5: «...au désir qui est le *tien*». Ibn Ṭufayl semble récapituler à cet endroit toute son approche antérieure de la vision contemplative.

[25] Nous devons, comme nous l'avions annoncé plus haut, (n. 5) revenir ici sur les rapports d'Ibn Ṭufayl avec la *philosophie orientale* d'Avicenne pour évaluer à sa juste valeur la perspective nouvelle qu'il affirme inaugurer à partir de ses lectures et de son expérience de la vision contemplative. Il nous semble que les propos d'Ibn Ṭufayl sur le *Šifā'* (*Ḥayy.*, p. 15, l. 3-6) éclairent parfaitement ces rapports. Avicenne avait dit dans le prologue du *Šifā'* (*Madḫal*, p. 10, l. 11-17) qu'il avait un autre livre, le livre de la *philosophie orientale* que celui qui cherche la vérité sans détour devait demander. Il avait ajouté que «celui qui cherche la vérité selon une voie qui contente les collègues et use de longs éclaircissements *et d'allusions qui, si elles étaient perçues attentivement (wa talwīḥun bimā law fuṭina lahu) dispenseraient de l'autre ouvrage* (i.e la *philosophie orientale*), celui-là doit se contenter de cet ouvrage (i.e *le Šifā'*)». Le dernier trait de style qui caractérise la méthode du *Šifā'*, c'est-à-dire l'usage d'allusions, permet aisément à Ibn Ṭufayl d'abord de supposer un aspect ésotérique dans le *Šifā'*; ensuite, cet aspect étant admis, de souscrire à la recommandation d'Ibn Sīnā qui dispense son lecteur du recours a sa *philosophie orientale* si les allusions contenues dans le *Šifā'* sont perçues attentivement. Ibn Ṭufayl ne fait que gloser le texte mentionné du prologue du *Šifā'*: «*wa iḏā uḫiḏa jamī'u mā tu'ṭīhi kutubu ariṣṭū wa kitābu al-šifā' 'alā ẓāhirihi dūna an yutafaṭṭana li-sirrihi wa bāṭinihi lam yūṣal bihi ilā al-kamāl ḥasba mā nabbaha 'alayhi abū 'alī fī kitāb al-šifā'*». Ibn Ṭufayl est fondé à reconnaître sous la méthode du *talwīḥ* des éléments ésotériques dans le *Šifā'*. Il use aussi du verbe *tafaṭṭana* de la même racine *faṭana* dont a usé Avicenne, pour conclure «comme en a avisé le šayḫ Abū 'Alī», en suivant à la lettre le propos d'Avicenne. On ne peut dès lors, nous semble-t-il, attribuer à Ibn Ṭufayl l'invention d'une fiction sur le contenu de la philosophie orientale à partir de ce passage du prologue du *Šifā'* comme l'affirme D. Gutas. (*art. cit.* p. 231). Ibn Ṭufayl n'a pas opposé *doctrinalement* le *Šifā'* à la *philosophie orientale*, alors que l'opposition originaire entre les deux textes chez Avicenne n'aurait été que d'ordre *stylistique*. Ibn Ṭufayl ne disposait pas d'un livre intitulé ou contenant la philosophie orientale, mais il pouvait, en suivant la lettre du prologue d'Avicenne, recueillir des éléments de la *philosophie orientale* en prêtant l'attention appropriée à certaines allusions contenues dans le *Šifā'*. Il est à noter que la première mention est faite à la sagesse orientale (*ḥikma mašriqiyya*) que l'on doit acquérir, (*Ḥayy*, p. 4, l. 1), non à la philosophie orientale (*falsafa mašriqiyya*), expression qui désigne l'ouvrage d'Avicenne (*Ḥayy.*, pp. 14, l. 13-15, l. 1). Ibn Ṭufayl ne chercherait pas

énigmes et allusions n'est profitable qu'à celui dont la vision intérieure perçoit d'abord leur contenu avant de les entendre expliquées par al-Ġazālī. Mais celui-ci est compté parmi ceux qui ont atteint les stades suprêmes de la contemplation[26]. On voit de ce fait comment Ibn Ṭufayl a pu s'aider pour son propre cheminement par les œuvres bien connues d'al-Ġazālī, non par ses ouvrages spécifiquement ésotériques[27].

Etant donné le problème que pose le langage pour l'expression de la vision contemplative, formulé dans la première partie, et l'inadéquation des œuvres philosophiques antérieures à satisfaire au but d'Ibn Ṭufayl établie dans la seconde, la troisième et dernière partie du prologue[28] devra définir la démarche propre qu'il compte suivre pour rendre compte de son expérience.

II. *Comment dire l'expérience de la vision contemplative?*

Les étapes qui ont amené Ibn Ṭufayl à s'exprimer sur cet état sont établies suivant un ordre précis au début de cette troisième partie. Les enseignements combinés de Ġazālī et d'Ibn Sīnā, mis en rapport avec les opinions des philosophes de son temps l'ont conduit à la vérité à laquelle il est parvenu, d'abord par la voie spéculative, puis à avoir de cette vérité une expérience gustative présente par la vision contemplative. C'est *alors* seulement (*wa ḥīna'iḏin*) qu'il s'est senti la capacité de dire quelque chose de convenable pour la postérité[29].

En suivant rigoureusement ces propos, ce n'est qu'au terme de la seconde étape que l'expression d'Ibn Ṭufayl a été rendue possible. On ne doit pas s'attendre à ce qu'il nous restitue *successivement* le contenu de chacune des deux étapes[30].

au début du prologue à faire de la sagesse orientale une philosophie tout à fait étrangère à celle du *Šifā*. Enfin lorsqu'il affirmera plus tard qu'il n'a pu quant à lui dégager la vérité qu'en suivant les propos d'al-Ġazālī et ceux d'Avicenne et en les renvoyant les uns aux autres, on peut supposer qu'il ne disposait, en ce qui concerne Avicenne, que des ouvrages dont il a parlé, ou dont il a cité des passages: le *Šifā'* et les *Išārāt*.

[26] *Ḥayy*., p. 18, l. 3-4, qui sont un rappel de p. 4, l. 13.

[27] *Ḥayy*., p. 18, l. 4-5. La longue investigation sur la présence en andalousie de livres ésotériques d'al-Ġazālī, et la réponse négative du prologue sert aussi un objectif général d'Ibn Ṭufayl à savoir le besoin du non recours dans le cheminement vers la vision contemplative à des ouvrages didactiques, en l'occurrence ceux d'al-Ġazālī, traitant de la science du dévoilement (*'ilm al-mukāšafa*).

[28] Voir plus haut, n. 4.

[29] *Ḥayy*., p. 18, l. 9-11.

[30] Le tout ici n'est pas égal à la somme des parties.

Si nous reprenons la situation problématique qui avait été circonscrite dans la première partie du prologue, nous pouvons commencer d'entrevoir la démarche qu'engage Ibn Ṭufayl pour la résoudre.

Comme tous ceux qui ont connu l'état contemplatif, il ne peut le taire, ni en cacher le secret. Mais après son expérience propre, comment peut-il en parler?

De la première étape, il ne peut nous restituer le contenu tel qu'il pouvait être conçu dans la situation de l'aveugle-né ou, ce qui revient au même, selon la méthode suivie par Ibn Bāǧǧa pour atteindre le stade de la félicité dans l'ordre (*ṭawr*) de la pensée. L'aveugle-né qui recouvre la vue ne peut plus parler de l'état de cécité comme s'il n'avait connu que cet état. De même celui qui, au stade de la *walāya,* fait l'expérience de la connaissance savoureuse ne peut plus restituer le contenu de l'étape spéculative comme s'il n'avait pas dépassé ce niveau de la connaissance.

De la seconde il ne peut absolument pas révéler le contenu par les mots.

Il lui faut donc trouver un moyen d'expression qui tienne compte simultanément, après leur achèvement, de deux étapes successives de la connaissance. Ce moyen est nécessairement un discours. Mais ce discours ne peut être révélateur directement des contenus de l'une ou l'autre étapes. Il est d'un genre (*namaṭ*), nous dira-t-il à la fin de son ouvrage, qui n'a pas été consigné dans un livre ni n'appartient à un discours ordinaire[31]. Ce discours sera incitatif et non exhaustif, de nature à susciter le désir d'emprunter la voie qu'a suivie Ibn Ṭufayl[32]. Ce type de discours est reconnu comme celui d'un récit, la *qiṣṣa*[33].

Celle-ci, dans sa forme «littéraire» est rapprochée du récit coranique. Les personnages nommés dans les œuvres d'Ibn Sīnā, Ḥayy Ibn Yaqẓān, Asāl et Salāmān deviennent, comme les personnages coraniques, ceux dont l'exemple sert à tracer une voie[34]. Le schème narratif

[31] *Ḥayy.*, p. 155, l. 2-3 *wa qad ištamala 'alā namaṭin min al-kalām lā yūjadu fī kitāb wa lā yusma'u fī mu'tādi ḫiṭāb.* Nous retenons la leçon des mss CL, *namaṭin* plutôt que *ḥazzin* du ms B retenue par Gauthier.

[32] Pour caractériser la portée incitative de ce genre de discours, pratiquement la même formule du prologue est reprise à la fin de l'ouvrage; *Ḥayy.*, p. 20, l. 2-3: *'alā sabīl-al-tašwīq wa-l-ḥaṯṯi 'alā duḫūli-l-ṭarīq*; p. 156, l. 9: *'alā wajhi-l-tarġīb wa-l-tašwīq fī duḫūli-l-ṭarīq.*

[33] Nous préférons traduire ce mot par récit plutôt que par conte comme Blachère (Coran, XII, 3, «Nous te contons les plus beaux contes»!.. ou histoire comme Kazimirski, même texte: «Nous allons te raconter Ô Mohammed la plus belle des histoires révélée dans le Coran».

[34] *Ḥayy.*, p. 20, l. 4-5, le texte combine deux morceaux de deux versets coraniques, XII, 111 et L. 36 dont Gauthier ne signale que le second (trad. p. 18, n. 2)

emprunté au récit coranique est encore rappelé par Ibn Ṭufayl à la fin de l'ouvrage[35].

Le recours au genre du récit ainsi déterminé ne semble pas relever d'un artifice «littéraire», mais appelé par les propos d'Ibn Ṭufayl sur les rapports du langage à l'expression du contenu de la vision contemplative. Une consigne à son correspondant fixe le rapport qu'entretiendra le candidat à la vision contemplative avec le discours qu'Ibn Ṭufayl s'est résolu à consigner. Le but est qu'au terme de la quête le correspondant d'Ibn Ṭufayl contemple ce que celui-ci a contemplé, qu'il vérifie par sa vision intérieure ce que le narrateur a vérifié, et surtout qu'il devienne en mesure de délier sa connaissance de la sienne[36]. Cette dernière condition détermine le caractère absolument singulier de l'expérience. La connaissance commune contenue dans le récit doit être résorbée dans l'expérience singulière à l'arrivée (*al-wuṣūl*) et n'aura qu'un statut provisoire au regard de l'étape ultime de la vision contemplative, si elle a lieu. Le langage commun, celui de la spéculation, ne peut par sa propre vertu nous y faire accéder.

S'il en est ainsi, le récit devient l'instrument d'un genre adéquat à l'intention du narrateur. Il lui permet de contourner la difficulté fondamentale liée à l'expression que nous avons circonscrite au début de cette étude.

Nous sommes avec Ibn Ṭufayl au fait d'une expérience qu'il ne peut taire. Mais le type de discours dont on usera doit respecter la limite naturelle du langage à savoir son incapacité à révéler le contenu de l'expérience. Ce discours ne sera pas une forme dégradée des deux étapes de la connaissance qui conduisent à la vision contemplative et de nature seulement à frapper l'imagination du lecteur, mais un discours qui, succédant à la propre expérience d'Ibn Ṭufayl doit *signaler* cet itinéraire avec les caractéristiques de l'état: similitude à l'état d'ivresse, exultation et volupté.

Le récit est cette forme poétique de l'expression, autre que l'expression par le langage ordinaire, qui permet de susciter l'émotion et l'engagement dans la quête[37] et dire quelque chose de l'état sans tomber dans le travers des mystiques qui en ont parlé sans maîtrise.

[35] *Ḥayy.*, p. 134, l. 9 et p. 155, l. 2; *sa'atluhu* et *min naba'i* rappellent Le Coran, XVIII,71. Le problème général du rapport du texte coranique aux éléments du récit d'Ibn Ṭufayl et en particulier son intégration de versets par morceaux dans le cours du récit mérite une analyse spécifique qui entrerait, avec le recours au *saj'* ou prose rimée, dans une étude stylistique générale que nous devrons consacrer à cette œuvre dans un autre travail.

[36] *Ḥayy.*, p. 19, l. 7-8, *wa tastaġnī 'an rabṭi ma'rifatika bimā 'arafnāh.*

[37] Voir ci-dessus, n. 32.

Le récit sous cette forme n'est pas une version artistique des thèses philosophiques d'Ibn Ṭufayl. Le récit prend le relais des deux étapes de la connaissance que le narrateur a parcourues. Quand le philosophe est parvenu à la fin de ses déductions et de ses inférences, les ressources de l'imagination, par le récit, lui permettent de prolonger le pensable ou le concevable et de parler, sans en révéler le contenu, de l'expérience métaphysique que la faculté spéculative est incapable d'approcher.

Le recours au récit (*qiṣṣa*) est ainsi une conséquence d'une expérience contemplative, celle d'Ibn Ṭufayl. Ce récit doit porter la marque de cette expérience tout en se conformant aux limites que le narrateur a assigné au langage. Le *ḏawq* du narrateur se révélera dans cette forme d'expression qu'il a qualifiée d'originale et spécifique.

III. *Que dit-on de la vision contemplative?*

Nous pouvons maintenant vérifier dans quelques passages du récit comment Ibn Ṭufayl s'est conformé à ses principes et a rendu compte, de la façon qu'il a dite, de la vision contemplative.

Dans les dernières lignes de son ouvrage, Ibn Ṭufayl s'excuse auprès de ses frères qui s'assureront des propos qu'il a consignés dans son récit de la facilité qu'il s'est accordée et de la liberté qu'il a prise à l'égard de ce qu'il devait démontrer et établir. La raison de cette conduite est donnée dans une phrase d'une teneur poétique remarquable: «je n'ai fait cela, dit-il, que parce que je m'étais élevé à des hauteurs que le regard ne saurait voir sans défaillir»[38]. Cela conforte notre opinion qu'après l'arrivée à l'état de vision contemplative, et sous l'effet de la joie qu'il procure, le narrateur ne peut rétablir dans le récit l'étape spéculative de la connaissance avec tout l'appareil conceptuel et logique qu'elle avait mis en œuvre pour amener le philosophe au seuil de son expérience mystique.

Plusieurs passages indiquent le saut que fait le narrateur pour l'établissement de conclusions nécessaires à la progression dans le récit de ce qui reflèterait l'étape spéculative. Nous en donnerons trois exemples.

[38] *Ḥayy*., p. 156, l. 7-8: «*falam 'af'al ḏālik illā li'annī tasannamtu šawāhiqā yazillu-l-ṭarfu 'an mar'āhā*». La traduction de ce passage par Gauthier en réduit considérablement la portée et fausse, nous semble-t-il, l'intention d'Ibn Ṭufayl; Gauthier, trad. p. 114, l. 6-8: «*Je ne suis tombé dans ces [défauts]* que parce que je m'élevais à des hauteurs où le regard ne saurait atteindre». Son manque de rigueur n'est pas dû à un travers dans lequel il serait tombé, mais à l'état de contemplation qui l'élevait au dessus de l'exposé rigoureux.

C'est la découverte fortuite du feu qui, par une simple analogie avec sa chaleur, permet de poser l'existence du pneuma animal (*rūḥ ḥayawānī*), donnée sur laquelle repose toute l'exposition de la spéculation biologique du récit[39].

Une donnée essentielle de la progression dans la connaissance astronomique, l'explication du mouvement des astres et l'existence de la Sphère extrême est contractée par un choix délibéré du narrateur en affirmant qu'«il serait trop long de détailler les découvertes qu'il (Ḥayy) fit successivement dans cette science» et que «tout cela est exposé dans les livres»[40].

Enfin la thèse fondamentale que les Corps Célestes sont doués d'Essences qui connaissent Dieu, thèse ouvrant, à terme, sur la vision contemplative qui n'est le résultat que d'une forte intuition (*ḥads qawiyy*)[41].

Quant à l'étape de la connaissance savoureuse, le terme de la quête de Ḥayy Ibn Yaqẓān et l'objet principal du récit, comme le prologue l'avait défini, elle se développe dans les limites de l'expression qu'Ibn Ṭufayl s'était assignées. Ce n'est pas le langage objectif ou le discours direct qui en rendent compte.

Au moment ultime de l'arrivée (*al-wuṣūl*) à la vision contemplative, après que l'essence de Ḥayy disparut parmi les Essences qui ont la connaissance de l'Existant véritable, le discours du narrateur s'évanouit et se confond dans une citation coranique qui fait parler Dieu à Lui-même[42]. Ḥayy est à l'écoute d'une parole coranique dans le récit. Le narrateur a ainsi sauvé son principe de l'impossibilité de révéler le contenu de la vision de Ḥayy[43].

[39] *Ḥayy.*, pp. 48-51, particulièrement p. 49, l. 6-8. C'est son affection pour le feu qui mit dans l'esprit de Ḥayy l'idée que la chose qui s'était envolée du cœur de la gazelle était de la substance du feu ou du même genre.

[40] *Ḥayy.*, p. 80, l. 1-3.

[41] *Ḥayy.*, p. 99, l. 2.

[42] Coran, XL, 16. En traduisant les mots qui précèdent cette citation: *wa huwa yaqūlu biqawlihi* (Se disant par sa Parole) par: «lui disant» Gauthier manque, nous semble-t-il, l'intention de ce passage crucial. (trad. p. 87, l. 3).

[43] Ces quelques lignes (*Ḥayy.*, pp. 120, l. 12-13, 121, l. 1-3) dans lesquelles la *mušāhada* revêt la forme d'une écoute, non d'une vision directe (*ru'yā* ou *naẓar*) appellent plusieurs remarques. (1) L'on peut rapprocher ce texte du récit de Moïse qui, selon le Coran, n'obtient pas la vision directe, mais à qui Dieu parle. La différence est que dans le récit d'Ibn Ṭufayl, Ḥayy entend la Parole de Dieu à Lui-même. (2) Bien que son essence se soit évanouie, Ḥayy *subsiste* et son existence singulière doit être assurée afin que son écoute soit possible. Il y a là un problème philosophique qui doit s'analyser — nous suggérons ici seulement une perspective de recherche pour un autre travail — dans les termes de la distinction de l'essence et de l'existence selon Avicenne qui nous semble sous-jacente

Le narrateur se tient encore à ce principe dans l'étape de la descente puisque depuis la vision du Corps extrême de l'Univers jusqu'à celle des intellects humains et leur état de joie ou de tourmente, il ne s'exprime que: «par quelques indications sous forme allégorique (*'alā sabīl ḍarb al-miṯāl*), non en frappant à la porte de la vérité»[44].

Conclusion

L'analyse du prologue du récit d'Ibn Ṭufayl nous a montré qu'il est l'héritier à la fois de problèmes liés dans la tradition musulmane à l'expression d'un état qui dépasse la conscience rationnelle et d'une tradition philosophique.

Le problème qu'il doit résoudre est celui soulevé par différents biais entre l'expression soufie de la vision contemplative et celle de la mystique intellectualiste d'Ibn Bāǧǧa. Il lui a fallu inventer un moyen d'exprimer le résultat d'une expérience qui de son avis ne peut-être que singulière, le récit fictif.

Du point de vue philosophique c'est un problème noétique posé par Aristote et enrichi dans la philosophie islamique, celui de la perception ou de la saisie des choses séparées ou des simples qu'Ibn Ṭufayl essaie de résoudre[45].

Averroès explicite ainsi dans son commentaire à ce texte le sens de la saisie intuitive des êtres séparés qui nous raménera, par son jugement sur Ibn Bāǧǧa, au problème d'Ibn Ṭufayl: «...et nous avons montré, à maintes reprises, dit-il, que le bonheur ultime, à savoir la vision de l'intellect séparé, est le fait d'une puissance qui advient dans l'intellect spéculatif en son état achevé, semblable à la puissance qui advient lors de la vision des couleurs, non le fait d'une puissance de l'espèce des puissances réflexives, acquises par délibération et pensée.

Il n'en est pas en effet, comme le pensait Abū Bakr Ibn al-Ṣā'iġ, que la chose est acquise par une pensée»[46].

à ces pages, notamment lorsqu'Ibn Ṭufayl revient sur l'illusion qui a saisi Ḥayy sur son identité avec Dieu. (pp. 120-124). (3) C'est une simple conjecture sur ces pages qui fait soutenir à J.C. Burgel qu'il ne ferait pas de doute qu'à ses moments d'extase Ḥayy expérimente son identité avec Dieu. cf. J.C Bürgel, «Ibn Ṭufayl and his Ḥayy Ibn Yaqẓān: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing», in *The Legacy of Muslim Spain*; K. Jayyusi (edt), Leiden, 1992, pp. 831-846, p. 843.

[44] *Ḥayy*., p. 122, l. 2-3.

[45] Aristote, *Métaphysique*, θ chap. 10, (1051b24).

[46] Averroès, *Tafsīr mā ba'da al-ṭabī'a*, (Grand Commentaire de la Métaphysique), éd. M. Bouyges, Beyrouth 1967, vol. 2, pp. 1229-1230.

La remarque d'Averroès sur Ibn Bāǧǧa est pratiquement une formule condensée de la longue exposition d'Ibn Ṭufayl dans le prologue. La comparaison de la saisie des êtres séparés à la perception des couleurs rappelle la situation de l'aveugle qui a retrouvé la vue dans l'exemple d'Ibn Ṭufayl.

Celui-ci a montré peut-être qu'à la limite de toute mystique de l'intelligible le relais est pris par une forme poétique de l'expression.

Sa conscience aiguë des limites du langage milite pour la singularité absolue de l'expérience métaphysique et la possibilité de sa traduction en d'autres langages que celui de la philosophie.

Abdelali Elamrani-Jamal
CNRS – Paris

AVICENNE, AL-QOŠEYRI ET LE RÉCIT DE L'ECHELLE DE MAHOMET

C.-H. DE FOUCHÉCOUR

1. Les deux Iraniens dont il va être question étaient originaires du Ḫorâsân et ont vécu à la même époque, certes dans des contextes bien différents. Ils ont partagé avec leur temps un fort attachement au récit de l'ascension du Prophète de l'islam. L'enjeu était de taille, puisque le récit pouvait toucher à des questions aussi essentielles que celle des fins dernières de l'homme, celle en particulier de la possibilité pour l'homme de voir Dieu, celle encore de la révélation et de la prophétie, celle de l'itinéraire spirituel.

Avicenne / Ibn Sinâ naquit à Afšana (région de Boḫârâ) en 370 de l'Hégire/ 980 d.n.è. Al-Qošeyri (prononciation arabe: al-Qušayrî) naquit dans la région de Qučân en 376 / 986. Avicenne est mort à 57 ans, al-Qošeyri à 86 ans. Avicenne a écrit une autobiographie, complétée par son disciple Ǧuzǧâni; son œuvre immense et capitale est connue de tous[1]. al-Qošeyri est surtout connu pour son célèbre traité sur le soufisme, mais l'on connaît aussi assez bien ses autres œuvres, sa vie et le milieu de Nishapour dans lequel il a évolué[2].

Les textes auxquels nous bornons ici notre enquête sont, d'une part, un récit d'ascension du Prophète (*me'râǧ-nâmeh*) écrit en persan et attribué à Avicenne, d'autre part un livre sur cette ascension (*kitâb al-mi'râǧ*), écrit en arabe par al-Qošeyri. Celui-ci a eu largement le temps de prendre connaissance de l'écrit avicennien, pour s'indigner de sa façon de comprendre le récit de l'ascension comme le récit d'un itinéraire purement spirituel, et pour lui opposer le résultat de sa longue enquête à travers les «dits» (*ḥadiṯ*) attribués au Prophète sur le sujet, afin de ramener le récit à un sens littéral.

[1] GOHLMAN, W.E., *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation.* New York, 1974, 163 p. Studies in Islamic Philosophy and Science. CORBIN, H. Avicenne (Ibn Sînâ). *Encyclopaedia Universalis*, 1968, vol. 2, 950-955. GOICHON, A.-M. Ibn Sinâ. *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, 965-972.

[2] HALM, H. al-Ḳushayrî, Abû l-Ḳâsim. *Encyclopédie de l'Islam*, vol. V, 1986, 530-531. BULLIET, R.W., *The Patricians of Nishapur.* Harvard Univ. Press, 1972, 150-159.

2. Le *me'râǧ-nâmeh* attribué à Avicenne est un texte que Henry Corbin avait déjà exploité en 1954[3], profitant de l'édition que Ġ.-Ḥ. Ṣadiqi venait de réaliser en 1330/1951[4]. Voici une dizaine d'années, une découverte de Najib Mâyel-e Heravi[5] a renforcé l'autorité du texte en question. Cet excellent chercheur a découvert dans l'unique manuscrit d'une œuvre restée dans l'ombre le texte attribué à Avicenne. L'auteur de l'œuvre est Šams al-din Ebrâhim Abarquhi. Il se nommait lui-même «moḥtaseb», ayant la charge de veiller au bon ordre de la ville d'Abarquh, puis de celle de Tustar. Un pèlerinage à Mašhad fut l'occasion de sa conversion à la vie soufie. En 711/1311, il se mit à composer ce qui fut sans doute l'œuvre de sa vie, *Maǧma' al-baḥreyn*, «Le Confluent des deux Mers», dont un chapitre de la *Pars* VII est la réécriture du texte du *Me'râǧ-nâmeh*, explicitement attribué à Avicenne[6]. Une copie ancienne circulait et on lui avait demandé, en 709/1309 écrit-il, de l'expliquer. Ce n'était pas le cas du commentateur avicennien, à qui l'on avait demandé le commentaire proprement dit que l'on va lire, que lisait Abarquhi. Celui-ci réécrivit l'ensemble, texte et commentaire, dans le style de son temps. Plus exactement, comme les copies complètes qui ont servi à l'édition de N. Mâyel-e Heravi, le livre comprenait trois textes, l'un, introductif, qui est une sorte de traité de l'âme conclu par un traité de la prophétie, le deuxième est le récit de l'ascension proprement dit, le troisième est un commentaire de ce récit, intercalé entre les sections du récit. Abarquhi a résumé, dit-il lui-même, le premier (Mâyel-e Heravi, *o.c.*, pp. 123 à 137) et réécrit ensemble les deux autres (pp. 138 à 163), avec des différences qu'il n'y a pas lieu ici de montrer.

[3] CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*. Tome 1er. *Etude sur le cycle des récits avicenniens*. 2e édition, Téhéran-Paris, 1954, VI-344 p. Coll. Bibliothèque Iranienne, 4. Nouvelle édition, Paris, Berg-International, 1979, 318 p. Nous nous réfèrerons à cette édition. Le tome 2 (*Commentaire en persan du Récit de Hayy ibn Yaqzân, attribué à Jûzjânî; traduction française, Notes et Gloses*. Paris-Téhéran, 1954, 90-116 p. B.I., 5) ne concerne le *me'râǧ-nâmeh* que par les notes et gloses, d'un grand intérêt.

[4] Une première édition critique avait été réalisée sur la base de trois manuscrits par Bahman KARIMI: *Me'râǧ-nâmeh*. Rasht, 1312/1933, XXXIX-38 p. L'édition de Ġ.-Ḥ. ṢADIQI tenait compte d'une copie de la main de Faḫr al-din Râzi (m. en 606/1209): *Me'râǧ-nâmeh*. Téhéran, 1330/1951, A.A.M., 19.

[5] ABU 'ALI SINÂ, *Me'râǧ-nâmeh (The Book of Ascent)*. Ed., introd. et notes de Najib MÂYEL-e HERAVI. Mašhad, Âstân-e Qods-e Rażavi, 1365/1986, 2ème édition 1366/1987, 212 p. facsim. Bonyâd-e Pažuheš-hâ-ye Eslâmi-e Âstân-e Qods-e Rażavi.

[6] Mâyel-e Heravi, *o.c.*, pp. 68 à 74. Référence du ms. *Maǧma' al-baḥreyn*: B.M., ADD 2858. *Ḏari'a*, 20/21.

3. Deux objections majeures militent contre l'attribution du *me'râğ-nâmeh* à Avicenne. La découverte de Mâyel-e Heravi fait tomber l'objection disant qu'il faut attendre le catalogue de Kâteb Čelebi, le *Kašf al-ẓonun*, du XVIIe siècle, pour découvrir une attribution à Avicenne. L'une des objections majeures est que les recueils anciens des œuvres d'Avicenne ne contiennent pas le *me'râğ-nâmeh*, ne le mentionnent pas non plus. Dans son catalogue des manuscrits des œuvres d'Avicenne, Yaḥyâ Mahdavi[7] rejette la possibilité d'attribuer le livre à Avicenne. De son côté, Moḥammad Taqi Dâneš-Pažuh, en 1339/1960, écrivit qu'il avait rencontré le *me'râğ-nâmeh* dans un manuscrit qui l'attribuait à 'Ebâdi-e Marvazi[8]. En 1362/1983, il co-publia l'ouvrage de cet auteur, les *Manâqeb al-ṣufiyya*, en assurant à nouveau, avec l'autorité qui est la sienne, que le *me'râğ-nâmeh* devait être l'œuvre de 'Ebâdi-e Marvazi[9]. Quoi qu'il en soit, le témoignage semble bien établi que notre livre était présent dans les milieux de Marv au 6e/12e siècle, puisque 'Ebâdi-e Marvazi naquit en 491/1098 et mourut en 547/1152. L'enquête sur les manuscrits est cependant loin d'être close, il faut attendre de nouveaux témoignages[10]. Pour l'immédiat, il est honorable pour une œuvre ancienne d'être conservée dans un manuscrit de la fin du 6e/12e siècle ou du début du suivant, dans un autre du 8e/14e ou du 9e/15e siècle, dans un autre encore du 8e/14e siècle (daté de 727/1326), enfin dans une copie tenue du célèbre savant Faẖr al-din Râzi, mort en 606/1209. Dans tous ces cas[11], l'écrit est attribué à Avicenne. Mais il faut nuancer cette affirmation, car nous sommes en réalité devant un livre comprenant trois textes, nous l'avons dit. Avicenne écrivait habituellement en arabe, à

[7] MAHDAVI, Yaḥyâ, *Fehrest-e nosẖe-hâ-ye moṣannafât-e Ebn-e Sinâ*. Téhéran, 1333/1954, E.D.T., 206. Pp. 2-3, l'auteur écrit que l'on ne doit pas confondre, malgré les titres donnés par certaines copies, l'épître d'Avicenne sur la prophétie avec le *me'râğ-nâmeh*. Pp. 297-8: notice de l'auteur sur l'improbabilité de l'authenticité avicennienne, avec référence à plus de dix manuscrits.

[8] DÂNEŠ-PAŽUH, M.T., *Fehrest-e ketâbẖâne-ye dâneškade-ye ḥoquq*. Téhéran, 1339/1960, pp. 199-200: notice sur le *me'râğ-nâmeh*, qui fut attribué à Avicenne, mais que le ms. 71 de la bibliothèque Morâd Boẖâri attribue à 'Ebâdi-e Marvazi, prédicateur connu à Marv au 6e/12e siècle.

[9] Qotb al-din Abu l-Moẓaffar Manṣur 'EBÂDI-e MARVAZI, *Manâqeb al-ṣufiyya*. Ed., introd. et notes par M.T. Dâneš-Pažuh et Irağ Afšâr. Téhéran, 1362/1983. Farhang-e Irân-Zamin, 32. Voir p. 2.

[10] Voir par exemple DÂNEŠ-PAŽUH, M.T. *Fehrest-e film-hâ-ye ketâbẖâne-ye markazi (...)*. vol. 1, 1348/1969, p. 484: une *mağmu'e* Bodleian n° 95, datée du 1042-3/1632-3 et contenant le *me'râğ-nâmeh* et son commentaire «attribué à Ibn Sinâ».

[11] Il s'agit des manuscrits qui ont servi à l'édition de N. Mâyel-e Heravi, voir, *o.c.*, pp. 74-76.

l'exception de quelques ouvrages comme le célèbre *Dâneš-nâmeh*, «Le Livre de Science», écrit en persan. Mais plusieurs de ses traités en arabe ont été traduits en persan de son vivant, ou peu après lui, d'abord à l'initiative de son disciple et compagnon al-Ǧuzǧâni. La liste n'en est pas courte, par exemple son traité sur la prédestination, les célèbres *Išârât*, quatre commentaires de sourates coraniques, un traité de l'âme. On devra tenir compte de ce fait qu'Avicenne a fourni des textes dont des disciples, ou des penseurs de tradition avicennienne, ont su tirer parti en commençant d'abord par les traduire.

4. Henry Corbin a édité, traduit, commenté et fourni une riche étude sur le cycle des récits avicenniens, dans son ouvrage en deux volumes, *Avicenne et le récit visionnaire*[12]. Trois récits sont l'objet de tous ces soins; un quatrième récit, justement le *me'râǧ-nâmeh*, est cependant analysé avec attention au début de l'étude sur le deuxième récit, le Récit de l'Oiseau[13]. Ce Récit de l'Oiseau vient après celui de Ḥayy ibn Yaqẓân parce qu'il est la suite attendue à cette finale du Récit, où Ḥayy ibn Yaqẓân dit au visionnaire: «Maintenant, si tu le veux, suis-moi, viens avec moi vers Lui» (p. 165). Le *me'râǧ-nâmeh* en est, lui aussi, une suite, puisqu'il est le Récit de l'Ascension du Prophète, qui reçut l'appel de l'Ange à le suivre. Mais, alors que les trois Récits amplement étudiés par Henry Corbin ont pour thème général le voyage spirituel vers un Orient mystique, le Récit de l'Ascension a pour thème un voyage vers l'Intelligence Première, privilège du Prophète, ce qui est important à noter, et l'on pourra le constater. Henry Corbin a bien vu «l'intérêt considérable» de l'enseignement spirituel de ce Récit d'Ascension; à son avis, il s'agit d'un «texte beau et dense qu'il faudra un jour reprendre» (p. 193); quoi qu'il en dise, il a fait bien plus que «le mentionner», car son analyse du Récit est du haut niveau qui lui convient. Il faut dire aussi que le Récit d'Ascension ne peut être compris que s'il est mis en relation avec les trois Récits avicenniens: Henry Corbin ne pouvait mieux placer une analyse du texte que dans ce contexte. La trilogie aurait dû être une quadrilogie.

5. Il n'est pas inutile de rappeler brièvement quelques éléments de métaphysique avicennienne aptes à aider à lire le *me'râǧ-nâmeh* avicennien. A la base, il y a que sa doctrine fait corps avec son angélologie et, partant, avec sa cosmologie. L'émanation (*feyż*), transposition de la

[12] Références ci-dessus, note n° 3. Nous utilisons l'édition de 1979, abrégée en: *Avicenne*.
[13] CORBIN, *Avicenne*, chapitre IV, §14, pp. 180-194.

notion plotinienne de procession, est le processus par lequel sont causées l'une par l'autre les Dix Intelligences, la Première étant effusée de l'Etre Nécessaire, la Dixième présidant au monde sublunaire. De chaque Intelligence émane une Âme, laquelle est entraînée par le désir vers son Intelligence, et c'est ainsi que chaque Âme entraîne en son mouvement le ciel qui lui est propre, lequel «marque la distance»[14] qui la sépare de son Intelligence. L'Âme est par là motrice de son ciel; la cosmologie avait établi l'existence de neuf cieux; mais la dernière Intelligence est trop éloignée de son Principe, c'est donc non plus une Âme qui procède d'elle, mais la multitude des âmes humaines. Cette ultime Intelligence est l'Intelligence agente (*'aql-e fa''âl*), ou active, nommée aussi Esprit-Saint, lequel est identifiable à l'ange de la révélation, l'ange Gabriel, si l'on rapproche plusieurs versets coraniques convergeant en ce sens. Chaque homme possède naturellement un intellect, mais celui-ci n'a pas la capacité d'abstraire les formes, ou Idées, il peut seulement se préparer à les recevoir de celui qui les lui donne, justement cette Intelligence agente. Cette préparation se fait par la purification de la perception sensible, mais la forme intelligible, octroyée par illumination, est d'un tout autre ordre que l'ordre sensible, lequel doit être dépassé par le *tağarrod*, l'esseulement. Avec la notion de *tağarrod*, nous sommes à pied d'œuvre pour suivre l'enseignement pédagogique contenu dans le Récit de l'Ascension.

Du côté de l'homme, *anima*, l'âme pensante (*nafs-e nâṭeqe*), est aussi l'intellect, lequel est tourné vers la pratique, ou vers la contemplation. Entre l'intellect pratique et l'intellect contemplatif existe une relation semblable à la relation que l'on a dite entre l'intellect contemplatif et l'Intelligence agente. C'est ce rapport que mettent en œuvre les récits «symboliques» avicenniens[15]. Les degrés de l'intellect contemplatif vont de la vacuité à l'état habituel de présence à l'Ange, à l'Intelligence agente. Un ultime degré est celui de l'intimité constante avec cet Ange de la Révélation, degré propre à la prophétie, celui qu'atteindra le Prophète de l'islam au terme de son Ascension, comme il est montré dans le *me'râğ-nâmeh* avicennien.

Doit-on encore rappeler que l'hermétisme est une composante essentielle de la pensée avicennienne? En hermétisme, gnose-Connaissance et révélation se confondent, car la gnose «est accordée au disciple par une

[14] CORBIN, Avicenne, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, *o.c.*, p. 952.
[15] *Ibid.*

vision révélante qui lui donne accès à l'invisible, fait de lui un initié et lui montre le chemin du salut»[16]. La Connaissance est ainsi une illumination directe, une révélation. Elle comporte une transformation du regard visionnaire, lequel transcende la perception sensible et devient, par rapport à celle-ci, *moǧarrad*, «esseulé», parce que son «lieu» (Corbin) est entre le sensible et l'intelligible pur, c'est-à-dire celui de l'imaginal, domaine du symbole, celui où évoluent les Récits avicenniens. On devine déjà maintenant comment le *me'râǧ-nâmeh* avicennien répondra à la question de savoir si le Prophète de l'islam a vu Dieu, ou encore si l'homme verra Dieu dans l'autre monde.

6. Le Récit d'Ascension (*Me'râǧ*) tel que M. Najib Mâyel-e Heravi l'a trouvé et édité[17] comprend trois textes persans. Le premier traite de «l'état de la prophétie et de l'envoi en mission» (*Me'râǧ*, pp. 81-95). Il s'agit en réalité d'une sorte de «traité de l'âme», où sont bien définis à leur place, dans le système de pensée avicennien, tous les termes techniques que l'on va trouver à l'œuvre dans le commentaire du Récit. En particulier, une place importante est donnée à la description des fonctions de l'intellect (*'aql*) et de l'âme (*nafs*) (pp. 84-85); ce sont justement ces fonctions qui, par leurs effets, prennent les noms différents que nous donnons aux «facultés» comme l'imagination, la mémoire, etc. Ce ne sont que des noms donnés aux deux puissances en question, en fonction de leurs effets. Le contenu de cette épître est fort riche, sa traduction et son analyse seront d'un grand intérêt dans la lecture des Récits avicenniens. Si l'on ne peut s'y consacrer ici, on gardera ce premier texte à proximité pour suivre le commentaire du Récit. Plusieurs confusions dans l'énoncé d'équivalence de termes nous font penser que ce traité n'a pas dû, pour le moins, être relu par Avicenne.

Un passage nous intéresse particulièrement, celui où il est dit que l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'Intelligence agente, l'Ange Gabriel, «est une puissance divine, ce n'est ni un corps, ni une substance, ni un accident, c'est le pur Ordre divin (*amr-e pâk-e elâhi*)» (*Me'râǧ*, 90, 7-8). Pour entamer l'exposé sur la prophétie, qui clôt le texte, le passage cité se poursuit ainsi: «C'est (l'Ordre) une Volonté (*erâda*), non une parole ou une expression. Et ceux qui n'admettent pas d'appeler l'Esprit-Saint «Trace de l'Ordre» (*aṯar-e amr*), c'est parce qu'ils n'ont pas compris ce qu'est en vérité l'Ordre. Pourtant, il n'y a pas de plus grande

[16] BONARDEL, Françoise, *L'hermétisme*, PUF, 1985, p. 25.
[17] Référence ci-dessus, note 5. Abréviation: *Me'râǧ*.

noblesse que, pour l'Esprit-Saint, d'être affecté par l'Ordre divin (...). Ainsi donc, l'Ordre absolu (*moṭlaq*) n'est autre que celui qui vient jusqu'au Prophète. Et ce qui est pour les humains, c'est la découverte (*kašf*) que le Prophète a apporté les réalités de l'Ordre (*ḥaqâyeq-e amr*) à l'intérieur des limites de la Loi (*šar'*)» (*Me'râǧ*, 90,8-13). L'exposé sur la prophétie, comme l'ensemble du traité, est bien conforme à ce que l'on trouvera, dit plus simplement, dans le commentaire du Récit même.

Le Récit d'Ascension comporte une succession d'ordres adressés par l'Ange à Moḥammad, ou bien sans que l'Ange soit en cause, mais, pour ainsi dire, par une Voix: *ḫeṭâb âmad*, m. à m. «une adresse parvint», et le discours direct qui suit est un impératif. L'on verra comment ce thème de l'Ordre est traité dans le Récit.

7. L'on sait que le père d'Avicenne était isma'ilien, que l'isma'ilisme florissait en Transoxiane à cette époque des Samanides, qu'Avicenne servit, durant la période la plus féconde de sa vie, un prince shi'ite, 'Alâ' al-Dawla, maître d'Ispahan[18]. C'est à ce prince qu'est dédié le texte entier du *me'râǧ-nâmeh* (*Me'râǧ*, pp. 79-80). Le traité initial comporte sur sa fin deux références très élogieuses à 'Ali ebn Abi Ṭâleb, en des termes qui ne peuvent être le fait que d'un croyant shi'ite (*Me'râǧ*, 94,5 et 95,1, sq.). Enfin, le voyage (*safar*), dont le texte central est le récit, est deux fois présenté comme un voyage qui doit être compris comme un intinéraire spirituel, pas autrement, *safar-e fekri*, «voyage mental». Le *me'râǧ*, est-il écrit, a été raconté par le Prophète sous une forme sensible, mais avec l'intention précise d'énoncer «le mystère de l'intelligible» (*râz-e ma'qul*; *Me'râǧ*, 95,6), en forme de symbole (*ramz-vâr*; *Me'râǧ*, 95,7), de sorte que personne ne soit privé des fruits du récit, aussi bien les gens simples qui ne dépassent pas le domaine du sensible, que les gens favorisés par l'intelligence (*'âqelân*). Le Récit proprement dit s'achève ainsi: «Quiconque connaît, connaît ce qui s'est passé, mais celui qui ne connaît pas en est dispensé. Il ne convient pas de montrer les symboles (*ramz-hâ*) contenus dans ces paroles à l'homme inconscient ordinaire, car seul l'homme intelligent (*'âqel*) peut avoir le fruit des symboles de ces paroles» (*Me'râǧ*, 119,17-20). Que conclure, sinon que tout ceci est l'écriture d'un disciple d'Avicenne. Avicenne lui-même a vécu à distance de l'isma'ilisme surtout, peut-être aussi du

[18] Sur 'Alâ' al-Dawla Abû Ǧa'far Muḥammad ibn Dušmanziâr, voir William E. GHOLMAN, *The Life of Ibn Sina*, *o.c.*, pp. 129-136.

shi'isme; quant à monter à la hauteur de sa méditation, voire de son cheminement spirituel, il est évident que ce ne peut être le fait de tout le monde.

8. Henry Corbin a insisté sur le fait que les Récits visionnaires avicenniens sont issus d'une expérience personnelle de transformation intérieure; il parle plus précisément de «transmutation réelle et invisible». Dès lors, le véritable commentaire de cette expérience ineffable, fourni par celui qui l'a vécue, est le symbole mis en des mots qui forment un récit. Le commentaire spirituel est à côté de cela, il peut être le fait d'une autre personne que le sujet de l'expérience. En conséquence, il nous semble important de dissocier le Récit proprement dit de l'Ascension du Prophète, de son commentaire «avicennien». C'est pourquoi nous écrirons la traduction que nous en proposons en caractères différents, de façon à ce qu'il puisse être lu sans ce dernier commentaire.

Si l'on compte les parties formant le récit proprement dit du *me'râǧ*, marquées à leur début dans le texte persan par: *va ân-ke goft* («Et ceci qu'il a dit»), on obtient un total de quarante-deux «dits» du Prophète. Le chiffre de quarante est important; il n'est pas impossible que deux «dits» aient été dédoublés. La division d'un ouvrage en quarante chapitres est une fréquente pratique des auteurs anciens, que l'on pense à des hommes aussi différents que l'auteur du *Qâbus-nâmeh* ou celui du *Kimiyâ-ye sa'âdat*. Une très fréquente pratique était aussi de constituer un recueil de quarante sentences, ou de quarante *ḥadiṯ*, sorte de vademecum remettant quotidiennement sous les yeux du croyant ou du sage les phrases-phare d'une vie personnelle. Que l'on déborde de deux chapitres un ouvrage qui en annonçait quarante n'était pas un problème; les *arba'în ḥadîṯ* et les *čehel soḫan* avaient aussi quelques suppléments.

D'autre part, Avicenne a été un authentique musulman, il a œuvré comme peu pour la promotion des sciences intégrées à la culture islamique. Il n'a pas pu écrire des «dits» nommément donnés comme dits par le Prophète en les inventant à sa guise. Cependant, il vivait à une époque où les recueils de *ḥadiṯ* concernant le *me'râǧ* du Prophète Moḥammad étaient affectés d'une authenticité flottante. C'est précisément sur ce point qu'il sera repris et vertement corrigé par al-Qošeyri. Mais ce que nous pourrions appeler le *čehel ḥadiṯ* avicennien sur le *me'râǧ* ne déroute pas le lecteur de récits d'ascension anciens. Avicenne a raconté que son père eut la charge d'administrer un village sous le règne du Samanide Nuḥ ebn-e Manṣur. C'est justement sous le règne de Manṣur, le père de ce Nuḥ, qui régna à Boḫârâ de 350/961 à 365/975,

que fut traduit en persan le commentaire du Coran[19] que Ṭabari avait écrit en arabe au siècle prédédent et qui fut en son genre le premier ouvrage d'ensemble. Le persan du *me'râǧ* avicennien n'est plus celui du 4e/10e siècle, mais il est courant aux 5e-6e/11e-12e siècles. Quant au récit de l'ascension contenu dans le commentaire de Ṭabari/Bal'ami, il doit être lu en gardant en mémoire le petit traité de cosmologie contenu dans le même ouvrage, fort intéressant[20]. Il est évident que c'est à la tradition que reflètent ces textes que l'auteur du *Me'râǧ* a puisé, avec des différences, des simplifications et des choix de «dits» qui sont ailleurs que chez Ṭabari. Jusqu'au «dit» n° 34, on ne voit rien qui n'ait pu appartenir à la tradition commune sur le récit d'ascension du Prophète; ensuite, il est certain que le récit diffère franchement de celui de Ṭabari, par exemple, et semble nettement orienté dans le sens qui convient à une lecture spirituelle. Il serait intéressant et important de découvrir les sources où l'auteur du *Me'râǧ* a puisé les «dits» de son choix. Nous n'avons pu nous consacrer à ce travail. M. Najib Mâyel-e Heravi, dans la riche introduction à son édition du *Me'râǧ*, a cherché à faire l'inventaire des recueils de *ḥadiṯ* anciens sur le *me'râǧ* qui ont été une source importante des récits des poètes et prosateurs en persan. L'un d'eux, à la fois assez complet pour son époque et fort ancien est celui qui est tenu d'un compagnon du Prophète, Abû Sa'îd Ḫudrî, mort en 74 de l'Hégire (673-4)[21]. Il y en a bien d'autres.

9. al-Qošeyri s'était déjà chargé de l'enquête au siècle d'Avicenne, alerté par le danger qui lui semblait venir, pour la foi de tous, de textes comme ce fameux Récit de l'Ascension du Prophète. Né 6 ans après Avicenne, il avait 51 ans à la mort de celui-ci et devait encore vivre 37 ans. Il appartenait à une importante famille de Nishapour et participa aux sévères affrontements entre partisans aš'arites, dont il était, et partisans ḥanafites, que protégea al-Kondori, le vizir des deux premiers Saldjoukides. Il fut expulsé de la ville et n'y revint qu'après la destitution d'al-Kondori, remplacé dans sa charge par le célèbre Neẓâm al-Molk. La destitution eut lieu en 455/1063[22]. Juriste de talent, al-Qošeyri fut aussi un

[19] Ṭabari/Bal'ami, *Tarǧome-ye tafsir-e Ṭabari*. Ed. par Ḥabib-e Yaǵmâ'i, 7 vol. Téhéran, 1339/1960 sq. E.D.T., 589 sq. Le récit de l'ascension du Prophète est au vol. 1, pp. 182-198 et vol. 4, pp. 909-918.

[20] Ṭabari/Bal'ami, *Tarǧome*, *o.c.*, vol. 6, pp. 1509-1515.

[21] *Me'râǧ*, *o.c.*, pp. 30-34, texte arabe, pp. 34-39, traduction en persan de N. Mâyel-e Heravi.

[22] Voir le récit des faits par l'historien de la famille de Neẓâm al-Molk: Beyhaqi, *Târiḫ-e Beyhaq*, éd. par A. Bahmanyâr, Téhéran, 1308/1929, pp. 73-83.

collecteur de *ḥadiṯ* et un enseignant dans ce domaine de la tradition. Il avait lui-même réalisé un voyage de prospection auprès des maîtres du *ḥadiṯ*. Mais sa célébrité vient surtout de ce qu'il a pratiqué la voie soufie à une époque où le soufisme devait encore donner des preuves de son orthodoxie. Dans ce but, il écrivit sa fameuse *Risâla* (écrite en 438/1045), traité pratique de soufisme qui fut traduit de l'arabe en persan de son vivant même. La richesse de ses écrits sur le droit musulman et sur la mystique lui ont donné une position de maître en son temps. Conformément à la doctrine aš'arite, il soutenait qu'il était possible à l'homme de jouir de la vision de Dieu dans l'autre monde[23].

10. L'un des fruits de l'enquête d'al-Qošeyri que l'on a signalée fut un *Kitâb al-mi'râǧ*, un ouvrage en arabe, petit mais dense et bien construit[24]. Constatant que certains nient la réalité de l'ascension du Prophète, et d'autres ne tiennent l'ascension que comme quelque chose de «mental», non physique, al-Qošeyri veut s'essayer à rapporter l'opinion de tous et à faire la part des choses. Les négateurs sont des impies (*malâḥida*), ceux qui nient que l'ascension ait eu lieu en corps sont des hérétiques (*rawâfiż*), ou bien ce sont les mu'tazilites. En trois pages (25-27), voici écartées les pistes que l'on ne suivra pas. La piste suivie est la collecte raisonnée des *ḥadiṯ* sur lesquels fonder la foi. Une première partie (pp. 27-43) est constituée par une version brève du *mi'râǧ*, collecte de «dits» du Prophète, avec, pour chacun, la liste des transmetteurs remontant au plus près de celui-ci. L'on y trouve les sujets communs et hors de tout doute pour la foi, en particulier la traversée des cieux en compagnie de Gabriel, le Jujubier de la Limite, les quatre fleuves du paradis, la rencontre avec Moïse (pp. 32-33), la vision du feu de l'enfer (pp. 41-42), le lieu où sont assemblés les humains les plus dignes, comme les prophètes, les martyrs. A l'ultime station, Moḥammad fut requis de demander ce qu'il voulait, et cela lui serait accordé; il en trembla de frayeur, mais l'ange le rassura et, interpellé une deuxième fois, il demanda de pouvoir intercéder en faveur de sa communauté. Ṭabari

[23] Sur cette immense question, voir les travaux importants de Naṣrollâh PURǦAVÂDI: Ro'yat-e mâh dar âsmân (la vue de la lune dans le ciel), *Nashr-e Dânesh*, Téhéran, 10,1 (1368/1989) et suivants; Didâr-e dust (la Rencontre de l'Aimé), *Nashr-e Dânesh*, 10,4 (1369/1990), 4-17; 10,5 (1369), 16-26; Šowq-e didâr (l'ardent désir de la Rencontre), *Nashr-e Dânesh*, 14,4 (1373/1994), 6-15; 14,5 (1373), 15-23.

[24] Il subsiste deux manuscrits du *Kitâb al-mi'râǧ* d'al-QOŠEYRI. Voir C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Supplément 1, 1937, p. 772. Edition et introduction par 'Ali Ḥasan 'Abd al-Qâdir, Le Caire, Dâr al-Kutub al-Ḥadîṯa, 1384/1964, 136 p. Edition sur la base d'un seul ms., de Bankipûr.

avait fait dire à Gabriel que le but du *me'râğ* était que le Prophète accomplisse devant Dieu son oraison (*monâğât*; Ṭabari/Bal'ami, *Tafsir*, IV, 910,12). Dans les deux cas, il n'est pas question de la vision de Dieu. La version longue (pp. 43-55) rapporte bien plus de «dits» et donc de faits; pour ne pas l'allonger, et parce qu'il s'agit de compléments moins certifiés, un seul transmetteur est donné pour chaque *ḥadiṯ*. Les descriptions sont plus détaillées, par exemple les quatre parties du paradis (51,10 à 53,2), les habitants du lieu du Jujubier de la Limite, sa lumière, sa proximité du trône divin, le trajet de Moḥammad au delà de la limite que les anges ne peuvent pas franchir, le retour à Jérusalem et les discussions autour du récit du Prophète. Viennent ensuite des récits complémentaires, où l'on voit s'amplifier les descriptions (pp. 55-62) et s'accumuler les détails foisonnants, en particulier la mention d'un dialogue entre Dieu et le Prophète (pp. 59-60); puis un voile de lumière se met entre eux et le Prophète rentre chez lui. Là, il est questionné par diverses personnes sur ce qu'il a vu, ce qu'il résume en disant qu'il a vu la lumière du trône, celle du voile, celle de la nuée, des montagnes; mais a-t-il vu Dieu? Il le semble bien, à la lecture des phrases suivantes: «j'ai vu tout cela de mes propres yeux (*'âyantu*) et Dieu m'a affermi en vue de Le voir (*ṯabbatanî llâhu li-ru'yatihi*)» (p. 61,3); «Mon Seigneur m'a favorisé de la vision de Lui (*bi-ru'yatihi*), Il a aiguisé mon regard pour la vision du Seigneur de la Magnificence (*ḥaddada baṣarī li-ru'yati rabbi l-'izza*)» (p. 61,11).

Appuyé sur la base de cette collection de «dits» bien triés, al-Qošeyri ouvre une série de questions auxquelles il veut répondre (pp. 65-76), la première étant celle-ci: «Qu'est-ce qui est exact pour vous, à propos du *mi'râğ*: fut-il un songe (*ru'yâ*) que vit le Prophète, ou bien fut-ce un éloignement (*ḏahâban*) avec son âme, ou bien, d'après ce que l'on dit, avec son esprit?» Réponse: «Il monta au ciel avec son corps (...)» (p. 65, 3-6), ce que l'auteur explique ensuite en détail, recourant en particulier à l'interprétation de diverses expressions du Coran militant en faveur de la réponse. Cinq autres questions fort pertinentes reçoivent à leur tour leur réponse, par exemple sur le temps où se produisit l'ascension, sur son utilité, sur ce que vit le Prophète, sur le ravissement d'Abu Yazid al-Basṭâmi (pp. 75-76), qui ne fut qu'en esprit. Un chapitre bien intéressant est ensuite consacré à la différence entre Moḥammad, Moïse, Abraham, Jésus, Idris et Eliâs dans la manière dont Dieu les traita (pp. 77-93). Puis un *bâb* 4 (pp. 94-99) revient sur la question de la vision de Dieu: des témoignages concordants affirment la réalité de celle-ci,

mais les commentaires varient sur la façon dont elle s'est réalisée. Réponse aussi est donnée à la question de savoir ce qui a changé chez le Prophète à la suite de cette vision, sujet repris en un *bâb* 5 (pp. 100-106). Au *bâb* 6 (pp. 107-116), al-Qošeyri assemble le témoignage de grands maîtres du soufisme sur le *me'râǧ*, voulant montrer par là l' intérêt que portaient ces maîtres à ce sujet; Les deux premiers témoignages sont ceux d'Ibn 'Aṭâ et d'al-Nuri, pour qui l'ascension eut lieu en esprit, ou avec le cœur, affirmations que corrige notre auteur. Un long chapitre final (pp. 117-126) est un commentaire du verset 1 de la sourate 53 (*Coran*, 53,1: «Par l'étoile qui s'abîme!»), répondant à la question de savoir quelle est cette étoile? Est-ce le cœur de Muḥammad?

11. al-Qošeyri fut certainement un homme attaché à la fois à la lettre des textes de sa religion et à la pratique d'une vie qui conduit à une solide spiritualité. C'est du côté où il a cherché qu'il faut voir les sources où les grands auteurs de la littérature persane ont puisé l'inspiration de leurs poèmes sur le *me'râǧ* du Prophète, un Sanâ'i par exemple, ou bien Neẓâmi[25]. C'est pourtant al-Qošeyri qui a mis au rang des hérétiques Avicenne, certes encore sans le nommer, ce que fera nommément al-Ġazâli au même siècle, dans *al-Munqiḏ*[26].

Lorsque l'on prend le texte seul du Récit d'Ascension, en sa forme de recueil de quarante(-deux) «dits» du Prophète, on découvre en réalité un texte d'une écriture aussi limpide que celle de «dits», au caractère formulaire fréquent, et en même temps un texte très personnel, d'abord parce qu'il est un choix de courtes phrases assemblées pour nourrir la vie quotidienne. Il est bien évidemment aussi très personnel puisqu'il s'est laissé commenter aisément par une plume avicennienne. Si le texte se prête si bien à un commentaire de langage spéculatif, ce caractère ne signifie pas que la spiritualité dont il s'agit est cérébrale. L'Intelligence, la Connaissance, la Science auxquelles on est référé sont éprouvées, dans leur réception, avec des sentiments de peur, d'effroi, de suavité; elles font entendre à l'âme des chants, elles la font culminer dans la prière. «Si l'on réfléchit sur la progression de l'âme, telle qu'elle s'exprime dans la doctrine avicennienne de l'intellect, on comprend qu'il soit vrai de dire qu'à son sommet tout acte de connaissance devient une

[25] Je me permets de renvoyer à: FOUCHECOUR, C.-H. de. Les récits d'ascension (*me'râj*) dans l'œuvre de Nézâmi. *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Paris, Studia Iranica, Cahier 7, 1989, 99-108.

[26] Voir la traduction de F. JABRE, *Erreur et Délivrance*, Beyrouth, 1969, p. 73.

prière»[27]. C'est ce que l'on pourra lire bien clairement au n° 40 du *me'râğ-nâmeh* dont nous donnons maintenant la traduction, avec quelques allègements en résumés quand il n'y a pas lieu d'insister sur certains commentaires.[28]

LE LIVRE DE L'ECHELLE DE MAHOMET[29]
un *me'râğ-nâmeh* avicennien

(Moḥammad entre veille et sommeil)

1. (101, 1-9) Ainsi parle l'être le plus grand de l'univers: une nuit, j'étais couché à la maison. C'était une nuit remplie de tonnerres et d'éclairs. Aucun animal ne se faisait entendre, aucun oiseau ne sifflait, aucun humain n'était en éveil. Moi, je n'étais pas endormi, j'étais suspendu entre veille et sommeil.

> (**R**ésumé du **C**ommentaire = **R.C.**) Le but (bien annoncé) du voyage nocture est le désir de percevoir la réalité de ce qui est, grâce au regard intérieur (*edrâk-e ḥaqâyeq be baṣirat*) (101, 4-5). Le visionnaire se trouve plongé dans l'océan de la science (*'elm*), entre les registres du sensible et de la pure intelligence, dans un état de libre disposition (*farâġat*), où les deux puissances, irascible et imaginative, sont sans action, dominées par une voix céleste.

(l'ange Gabriel)

2. (101, 10-13) Soudain, Gabriel descendit en sa forme propre, avec tant d'éclat, de gloire et de splendeur que la maison en fut illuminée.

> (**R.C.** = **R**ésumé du **C**ommentaire) L'ange Gabriel est l'apparence de la puissance de l'Esprit-Saint (*qovvat-e ruḥ-e qodsi*); il (l'ange-Esprit-Saint) apparaît en sa forme propre, c'est-à-dire sous forme d'Ordre, de Commandement (*be ṣurat-e amr*). Ainsi, il avive les puissances de l'esprit humain pensant (*qovvat-e ruḥ-e nâṭeqe*).

[27] CORBIN, H. Avicenne. *Encyclopaedia Universalis*, *o.c.*, p. 953.

[28] Nous ne nous sommes pas référé à l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam* consacré au MI'RÂĞ (*E.I.*, vol. VII, 99-105). Il constitue un bon travail d'érudition, mais il constitue aussi une catastrophe culturelle, car, pour le moins, il est dépourvu de toute référence à l'incomparable apport du monde iranien à la tradition des *me'râğ*.

[29] arabe: *mi'râğ* = persan: *nardebân* = «échelle». Nous reprenons ce titre à l'ouvrage bien connu dont le texte latin du XIIIe siècle est traduit en français: *Le Livre de l'Echelle de Mahomet. Liber Scale Machometi*. Edition nouvelle; traduction de G. Besson et M. Brossard-Dandré. Paris, Le Livre de Poche, 1991, 379 p. «Lettres Gothiques».

3. (102, 1-13) Je le vis plus blanc que neige, il avait un beau visage et des cheveux bouclés; sur son front était écrit en lettres de lumière: «Pas de dieu, sinon Dieu. Moḥammad est prophète de Dieu». Il avait de beaux yeux grands ouverts, des sourcils resserrés. Soixante-dix mille mèches de rubis rouge tombaient (de son front), six cent mille ailes de perles de belle onde se détachaient les unes des autres.

(**R.C.**) C'est la traduction en images sensibles d'une perception de beauté et d'agilité réalisée par le regard intérieur (*baṣirat*). Ce regard est rendu possible grâce à l'esseulement de l'intelligence (*taǧarrod-e 'aql*). Le visionnaire ressent alors de l'assurance au sujet de son Créateur, ce qui conforte sa démarche d'unification intérieure (*towḥid*). Celle-ci consiste à remonter au Créateur à chaque regard vers une créature.

(lève-toi, toi qui dors)

4. (102, 14-103, 1) Venu jusqu'à moi, il me serra contre lui, posa un baiser entre mes yeux et me dit: «Eh toi qui dors, lève-toi! Combien de temps dormiras-tu encore?»

(**R.C.**) La puissance de l'Esprit-Saint, en montrant au visionnaire son estime, lui découvre par là l'accès à lui-même, ce qui enflamme chez lui la passion (*šowq*). Elle lui propose de le guider vers d'autres mondes que celui d'ici-bas, s'il veut bien être en état d'éveil, c'est-à-dire loin de l'assoupissement des fantasmes dissimulateurs (*moḫayyalât-e mozavver*).

5. (103, 2-3) J'eus peur et, de crainte, je bondis hors de ma place.

(**R.C.**) Le visionnaire est envahi par la peur (*tars*), c'est-à-dire par l'effroi inspiré (*heybat*) par la grandeur de ce qui arrive. Cet état évacue toute pensée (*andiše*).

6. (103, 4-6) Il me dit: «Sois paisible, car je suis ton frère Gabriel!»

(**R.C.**) C'est dans l'imagination (*vahm*) qu'a eu lieu la peur, mais la Sagesse (*ḫerad*) se révèle au contraire avec grâce (*lotf*) et propose l'apaisement de l'amitié.

7. (103, 7-10) Je lui dis alors: «Ô frère, un ennemi a prévalu!» Il me répondit: «Je ne te livrerai pas au pouvoir de l'ennemi». Je lui dis: «Que feras-tu?» Il dit: «Lève-toi, sois vigilant et garde cœur!»

(**R.C.**) L'ennemi, ce sont les difficultés qui vont surgir. Il importe, à ce point, de garder vigilante la puissance de mémoire (*qovvat-e ḥâfeẓe*) et de se mettre à la suite de l'Esprit-Saint.

(Borâq)

8. (103, 11-13) Je fus troublé et restai perplexe, mais je me mis en route sur les pas de Gabriel.

(R.C.) Il est troublant de se détourner des choses sensibles, mais il en est temps et cela se fait en se plaçant sous l'effet de la sainte effusion (*feyż-e qodsi*), avec l'aide de l'intelligence innée (*'aql-e ġarizi*), qui y suffit.

9. (103, 14-104, 1) Sur les pas de Gabriel, je vis Borâq attachée.

(R.C.) L'Intelligence agente, représentée par l'ange Gabriel, domine les puissances saintes (*qovvat-hâ-ye qodsi*) en l'homme. Parmi les Intelligences supérieures, c'est elle qui domine les corps et c'est elle qui aide les esprits de l'homme. Elle prend ici l'aspect de Borâq, la monture du prophète, pour figurer qu'elle est le secoureur, monture pour le voyageur spirituel[30].

10. (104, 2-3) Elle était plus grande qu'un âne, plus petite qu'un cheval.

(R.C.) Cette monture qu'est l'Intelligence agente est plus grande que l'intelligence de l'homme, plus petite que la Première Intelligence (*'aql-e avval*).

11. (104, 4-6) Sa face était semblable à celle des hommes.

(R.C.) Mais elle a une ressemblance à l'homme, qui vient de sa bonté (*šafaqat*) pour lui, une bonté qui l'incline à vouloir l'éduquer (*tarbiyat*).

12. (104, 7-8) Elle avait de longues pattes, de devant comme de derrière.

(R.C.) Cette longueur des quatre membres note l'extension de ses bienfaits et de son effusion, qui couvrent de soi tout lieu et renouvellent toute chose.

13. (104, 9-13) Je voulus la monter, elle se cabra. Gabriel me vint en aide et elle se laissa faire.

(R.C.) Mais elle se dérobe à celui qui veut profiter de ses bienfaits et vivre sous son effusion, tant que la puissance sainte (*qovvat-e qodsi*) n'a pas purifié celui-ci des préoccupations corporelles. Il lui faut devenir esseulé (*moǧarrad*) à l'égard du sensible.

(deux rencontres dans la traversée des montagnes de la Mekke)

14. (104, 14-105, 3) M'étant mis en route, je traversai les montagnes de la Mekke. Un passant marchait sur mes traces et criait: «Arrête-toi!» Gabriel dit: «Ne parle pas et passe!» Ce que je fis.

[30] Cette identification de Gabriel avec sa monture est évidemment curieuse. H. Corbin verrait la monture identifiée à l'intellect contemplatif, qui se montre rétif au commencement de la réception des formes «illuminées» par l'Ange, Intelligence agente (H. CORBIN, *Avicenne*, *o.c.*, p. 188).

(R.C.) Sur la montagne, c'est-à-dire au-delà de la réflexion qui se fait à partir des sens (*ta'ammol-e ḥavâss*), le visionnaire rencontre la puissance imaginative (*qovvat-e vahmi*), dominatrice et à l'œuvre en tous les états qui sont les siens. Elle est en effet l'instrument efficace par lequel nous jugeons de ce qui nous convient ou ne nous convient pas. Elle tient lieu de sagesse, mais elle ne suffit pas à la dignitié de l'homme (*šaraf-e âdam*i).

15. (105, 4-13) Sur mes pas une femme — belle séductrice — criait: «Arrête-toi, pour que je te rejoigne!» A nouveau Gabriel dit: «Passe, ne t'arrête pas!»

(R.C.) Une autre sollicitation survient dans la montagne, celle de la puissance figurative (*qovvat-e ẖiyâl;* imagination représentative). Son image est celle de la femme, à la fois parce qu'elle use de ruse, qu'elle incline d'abord vers la femme, et qu'elle est sans base et évanescente. Jamais le fantasme (*ẖiyâl*) ne mènera à l'intelligible (*ma'qul*).

16. (104, 14-18) Comme j'avais passé outre, Gabriel dit: «Si tu l'avais attendue jusqu'à ce qu'elle te rejoigne, tu te serais mis à aimer ce bas monde».

(R.C.) Il y a le même rapport entre les états variés du monde et les réalités significatives (*ma'âni*) qu'entre les états variés du fantasme et les mystères de l'Intelligence (*asrâr-e 'aql*). Le fantasme mène au chaos de l'ignorance.

(Jérusalem, les coupes, la prière, l'échelle)

17. (104, 19-107, 11) Ayant traversé les montagnes et laissé derrière moi ces deux personnes, j'atteignis Jérusalem et y entrai. Quelqu'un avança et m'offrit trois coupes, une de vin, une d'eau et une de lait. J'allais prendre la coupe de vin, Gabriel ne me laissa pas faire, désigna la coupe de lait, si bien que je la pris et la bus.

(R.C.) Le visionnaire accède maintenant au monde spirituel (*'âlam-e ruḥâni*). Après avoir dépassé le plan des sens, avoir compris ce qu'il en est du fantasme et de l'imagination, il entre en réflexion sur lui-même (*andarun-e ẖod*) et y découvre trois esprits (*se ruḥ*). L'esprit animal (*ḥeyvâni*) est semblable au vin: il commande aux puissances irascible et concupiscible et, comme le vin, les aiguise. L'esprit naturel (*ṭabi'i*) est comme l'eau, car il a en charge la croissance de l'individu (*šaẖṣ*). L'esprit humain raisonnable (*ruḥ-e nâṭeqe*) est différent des deux premiers esprits, en ce qu'il est comme le lait, une nourriture délicate et profitable. Les deux premiers esprits font vivre l'homme de sa vie corporelle et sensitive, ce dont beaucoup se contentent, mais qui ne suffit pas. Ils sont déficients (*nâqeṣ*) en ce que l'un ne fait que poursuivre passions et préséances (*riyâsat*), et repousse tout ce qui est contraire, tandis que l'autre reste au niveau du manger, du boire et choses semblables. L'esprit raisonnable a une force qui permet à

l'homme d'acquérir un tempérament accompli (*tamâm-mezâğ*) et de gouverner les deux autres esprits. Ce gouvernement concourt au bien du corps, il est exercé avec affection et bon ordre (*'ezzat-o salâḥ*). Ainsi, l'âme (*nafs*) est encouragée à œuvrer pour la génération, ou bien la puissance irascible est orientée vers les actes de courage (*šağâ'at*). Quand tout est ainsi bien conduit, survient à l'homme une réputation de mort à soi-même (*nâm-e morde-nafsi bar ḫizad*), l'infamie (*bi ḥammiyati*) ne l'atteint pas. Devenu un homme véritable, une authentique personne (*kas*), il est plus proche de la puissance angélique que de la puissance satanique. Conscient de son état, il reçoit aussi déjà sa rétribution spirituelle (*ṣelat-e ruḥâni*).

18. (107, 12-109, 4) Arrivé là, j'entrai dans la Mosquée. Un muezzin appela à la prière; je me plaçai en avant et découvris un chœur d'anges et de prophètes debout à ma droite et à ma gauche. Un à un, ils me saluèrent et renouvelèrent leur pacte d'allégeance.

(Ce long commentaire est fait de deux parties. Dans l'une, des équivalences sont faites une à une entre les termes du récit d'ascension et les termes du registre visionnaire qui leur correspondent. L'autre partie est l'arrangement ordonné de la seconde série de termes).

A) (**R.C.**) La Mosquée, c'est le cerveau (*demâġ*), le muezzin est la puissance de la mémoire d'évocation (*ḏâkere*)[31]; le fait de se mettre en avant (*emâmi*) est propre à la puissance de réflexion (*tafakkor*); les anges et les prophètes sont l'image des puissances des esprits mentaux (*qovvat-hâ-ye arvâḥ-e demâġi*), comme par exemple le fait de discerner (*tamyiz*), de retenir et conserver (*ḥefẓ*), d'évoquer (*ḏekr*), de penser (*fekr*). Le salut des prophètes et des anges est (la reconnaissance de) l'emprise (*eḥâtat*) du visionnaire sur l'ensemble des puissances de l'intellection (*'aqli*).

B) (**Traduction = T.**) «Quand Dieu créa l'homme (107, 19 à 109, 4), Il partagea sa nature (*nehâd*) en deux domaines, l'un extérieur et l'autre intérieur (*ẓâher /bâṭen*). Le domaine extérieur, c'est le corps, auquel Il donna les cinq sens, de sorte que (l'homme) exerce son emprise sur les choses sensibles. Au domaine intérieur aussi Il donna cinq sens, pour qu'ils soient au service de l'intelligence (*'aql*). Entre ces deux domaines se tient le sens commun (*ḥess-e moštarak*) à la manière d'un intermédiaire. Ainsi, les sens externes recueillent les informations de l'environnement et les confient au sens commun, lequel les transmet à la puissance judicative (*mofakkere*)[32] afin qu'elle s'en empare. Celle-ci rejette ce qui n'est pas de bon aloi, puis les puissances de l'imagination et du fantasme prennent le reste et s'y plongent et en font leur bien. Elles livrent à la puissance de la mémoire (*ḥâfeẓe*) ce qui est intelligible (*ma'qul*) et ce qui est achevé (*tamâm*), afin qu'elle les

[31] Cette puissance est commune à tous les êtres vivants, elle n'exige pas un acte de volonté pour sa mise en acte; elle emmagasine dans le cerveau des choses qui ont passé, des impressions qu'elle rappelle de façon réflexe quand une situation s'y prête.

[32] Voir Aristote, *De L'Âme*, III, 2 (Belles Lettres, 1966, p. 73).

conserve à part. De la sorte, lorsqu'ils s'avèreront utiles à l'intelligence, la puissance de la mémoire évocatrice (*ḏâkere*) les tirera de la mémoire conservatrice (*ḥâfeẓe*) par le moyen de la faculté conformatrice (*moṣavvere*). Puis, de même que, parmi les sens externes, il y en a deux qui sont plus nobles que les autres et les gouvernent, à savoir l'ouïe et la vue, de même deux des sens internes sont plus nobles que les autres et les gouvernent, à savoir la réflexion (*fekr*) et la conservation (*ḥefẓ*). La faculté de fantasmer (*ḫiyâl*) correspond au sens du goût, l'imagination (*vahm*) au sens du toucher. L'imagination est toujours en activité. Bien que le toucher ne soit pas toujours réservé à un organe précis, les autres puissances, elles, sont propres à des organes précis. Ainsi, l'homme sera complet quand ces cinq sens seront à leur place et à l'œuvre sans défaillance et sans dommage; si une défaillance ou un dommage apparaissait, il serait défectueux. Pareillement, la perfection de l'homme, c'est un corps dont les sens internes aussi sont éveillés (*rowšan*) et il est ouvert à toute chose (*bar hame čiz moḥiṭ*). Qu'il soit au contraire insouciant et ne tienne pas ces puissances, la réalité des choses (*ma'âni*) lui échappera, il ne pourra la saisir et sera perdu au moment du besoin, et alors il restera privé de la noblesse du discernement (*tamyiz*). Lorsqu'un homme comprend cela et que les puissances internes deviennent ses guides, il parviendra à son but précis, et inversement. C'est comme cet homme qui veut aller sur un toit; il doit d'abord avoir une échelle et gravir les échelons un à un jusqu'à parvenir à la surface du toit. Ici aussi, les puissances raisonnables (*qovvat-hâ-ye noṭqi*) sont comme les échelons pour l'échelle. Si quelqu'un gravit les échelons un à un, il parviendra à son but».

19. (109, 5-7) Quand j'eus achevé (la prière), je tournai ma face vers le haut et découvris une échelle dont un échelon était d'argent et l'autre d'or.

(R.C.) Il gravit alors l'échelon des sens externes, puis celui des sens internes, l'argent et l'or désignant la supériorité du deuxième échelon par rapport au premier.

(les sept cieux)[33]

20. (109, 8-12) Lorsque je fus arrivé au Premier Ciel, on ouvrit la porte et j'entrai. Je vis Esmâ'il[34] assis sur un trône et une assemblée devant ses yeux, face à face avec lui. Je saluai et j'entrai.

[33] Le développement qui suit, sur les sept cieux, n'a pas la vigueur de description et de signification que l'on trouve dans le texte du Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân, dont le premier semble être un condensé. Voir le texte du Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân, chapitre XVI, pp. 34-38, notes 106 à 124 (pp. 88-92, texte arabe, traduction et commentaire persans, pp. 47-54).

[34] Je ne sais pourquoi l'on devrait comprendre qu'Esmâ'il désigne un ange (voir *infra*). Il n'est, dans le Coran et la tradition, que le fils d'Abraham, ancêtre des Arabes. Il n'est pas anormal de le trouver au premier ciel.

(**R.C.**) La première sphère céleste (*falak*) est celle de la lune, laquelle est l'image de celui qui la préside, Esmâʿil. L'assemblée qui fait face à celui-ci est constituée par les humains qui se trouvent dans la condition qu'indique la lune[35].

21. (109, 13-110, 1) J'arrivai au Deuxième Ciel et y entrai. Je vis un ange encore plus en faveur que la personne précédente, d'une totale beauté; il avait une nature surprenante, la moitié de son corps était faite de neige et l'autre de feu, sans compénétration et sans opposition entre elles. Il me salua et dit: «Heureux présage pour toi, car biens et fortunes t'accompagnent!»

(**R.C.**) La deuxième sphère est celle de Mercure. La planète de chaque sphère a un régime (*ḥokm*) propre, en bonheur et en malheur. Le régime de Mercure est pour moitié celui du bonheur et pour moitié celui du malheur. L'ange que représente Mercure annonce au visionnaire le bien et la fortune; ce qui veut dire qu'il reçoit maintenant de lui la puissance de la pensée (*ḫâṭer*) et l'abondance des sciences (*ʿolum*).

22. (110, 2-5) Quand je parvins au Troisième Ciel, je vis un ange dont je n'avais jamais rencontré de semblable en beauté et en perfection. Heureux et comblé de gloire, il siégeait sur un trône de lumière, tandis que les anges étaient venus l'entourer.

(**R.C.**) La troisième sphère est celle de Vénus. L'ange que représente Vénus est évidemment d'une très grande beauté, laquelle indique la joie et l'allégresse.

23. (110, 6-13) Quand je parvins au Quatrième Ciel, je vis un ange semblable à un roi, doué d'un sens politique complet, assis sur un trône de lumière. Je le saluai et il me répondit en toute correction, mais à cause de l'entière conscience qu'il avait de sa grandeur, il n'adressait la parole à personne, mû par fierté et hauteur, mais il souriait. Ayant répondu à mon salut, il dit: «Ô Moḥammad, je vois tout bien et toute félicité assemblés en ta gloire. A toi la bonne nouvelle!»

(**R.C.**) Il s'agit de la quatrième sphère, où siège l'ange que figure le soleil. Son comportement est celui des rois et des grands personnages. Son sourire fait penser à son influence en faveur du bien lors de la consitution de l'ascendant (*ṭâleʿ*) d'un homme à naître. La bonne nouvelle qu'il annonce est l'effusion (*feyż*) qu'il opère pour le bien de toute personne.

[35] Comme la lune reçoit sa lumière du soleil, ainsi les êtres qui lui font face reçoivent la beauté de son éclat. Ou encore: la lune fait penser à la beauté d'un humain, à un visage illuminé, mais aussi à un tempérament qui tantôt se manifeste avec éclat, tantôt se cache. Il peut aussi s'agir de l'ensemble des êtres humains, sublunaires.

24. (110, 14-19) Parvenu au Cinquième Ciel, j'y entrai. J'y appris ce qu'est l'enfer. Je découvris un empire rempli de ténèbres et d'une grandeur effrayante. Je vis un roi assis sur son bord, occupé à châtier et à faire souffrir les humains qui se sont mal conduits.

(**R.C.**) Le roi qui préside à la cinquième sphère est la planète Mars, signe désignant comment sont les êtres sanguinaires et pervers. L'enfer représente le caractère sinistre de son influence sur les personnes qui relèvent de cette influence.

25. (111, 1-10) Quand je parvins au Sixième Ciel, je vis un ange siégeant sur un trône de lumière, occupé à louer et glorifier Dieu. Ses ailes et sa chevelure étaient incrustées de perles et de rubis. Je lui adressai mon salut, il me répondit par des bénédictions et des souhaits de bien et de bonheur, et déclara: «Je ne cesse d'invoquer pour toi les bénédictions».

(**R.C.**) A la sixième sphère, l'ange correspond à Jupiter. Il mène à la bonne conduite, à l'ascèse et à la science. Les ailes et la chevelure sont la marque de sa lumière. Il est la Très Grande Fortune, par lui viennent aux hommes tous les biens, par l'effet de son regard; il influe donc sur tout bien, ce que désigne l'invocation des bénédictions de l'ange. Dieu l'a mis à la perfection du savoir sur Lui (*kamâl-e 'elm-e ḫod*). (en arabe:) «Il est l'ange de la Vérité manifeste».

26. (111, 11-18) J'atteignis le Septième Ciel et découvris un ange trônant sur un siège fait de rubis rouge, mais personne n'avait accès à lui. Si pourtant quelqu'un pouvait y réussir, il recevrait le plus chaleureux accueil. Je le saluai, il me répondit en invoquant sur moi les bénédictions.

(**R.C.**) A la septième sphère, l'ange désigne Saturne. Il est rouge, car il est l'ange du Grand Malheur. En réalité, la marque de son agir est la perfection, il accomplit le malheur totalement, ou bien le bonheur mieux que quiconque. Mais ce dernier cas est rare, et s'il se produit, c'est en dépassant tout le monde.

(au-delà des sept cieux)

27. (111, 19-112, 10) Allant au-delà, je parvins au Jujubier de la Limite. Je découvris un monde rempli de lumière et de clarté. Il avait tant d'éclat que les yeux en étaient éblouis. A mesure que je regardai de droite et de gauche, je vis des anges spirituels adonnés à leurs pratiques religieuses. Je dis: «Ô Gabriel, qui sont ces personnes?» Il répondit: «Ceux-ci jamais n'accomplissent d'autre œuvre que le service de la religion et la louange de Dieu. Ils ont des couvents déterminés et ne vont nulle part

ailleurs, comme Dieu le dit dans le Coran: «Il n'est parmi vous personne qui n'ait une place marquée» (*Coran*, 37,168).

(**R.C.**) La huitième sphère est celle des étoiles fixes; sur elle sont formées les constellations. Les couvents, ce sont les douze signes du zodiaque. Chaque constellation a sa place précise sur l'aire zodiacale, ou bien au Nord, ou au Sud.

28. (112, 11-14) Je vis l'arbre du Jujubier plus grand que toute chose. Ses racines étaient tournées vers le haut et ses branches vers le bas, de sorte que son ombre s'était étendue sur le ciel et sur la terre.

(**R.C.**) Il s'agit de la sphère la plus vaste, qui contient en elle l'ensemble des autres sphères célestes. Comme il est dit dans le Coran: «Chacun navigue dans une sphère» (*Coran*, 21, 34).

29. (112, 16-18) Etant allé au-delà, je vis quatre mers, chacune d'une couleur différente.

(**R.C.**) Le visionnaire conçoit (*taṣavvor k.*) maintenant isolément les parties qui constituent ensemble la réalité de ce qui existe: substantialité, matérialité, corporéité et forme, chacune à son degré. Il témoigne de sa soumission (? – *'ebâdat*) envers chacune, selon son degré.

30. (112, 19-113, 16) Et je vis une multitude d'anges occupés à la louange rituelle, tous immergés dans la douceur.

(**R.C.**) Science et connaissance des mystères (*'elm va ma'refat*) détachent de son corps le visionnaire, au point que Dieu le rend semblable à un ange et l'orne de la félicité éternelle. L'âme (*nafs*) s'étant esseulée, elle est pure, c'est-à-dire libre vis-à-vis de la passion charnelle et de l'irascible. La ressemblance à l'ange vient du fait que l'ange est la demeure de l'intelligence (*maskan-e 'aql*) et de la louange de Dieu. Au rang des anges, l'âme est pure de toute corruption et de toute perdition dont sont la cause les puissances charnelles et les ambitions de l'irascible. Toute occupée à pénétrer et à comprendre la réalité cachée (*ġeyb*), l'âme ne jette plus un regard sur le monde. Elle atteint ainsi la perfection de sa propre noblesse (*šaraf*), adonnée à la compréhension par l'intelligence (*edrâk-e 'aqli*). Ainsi, certains deviennent des êtres spirituels (*ruḥâni*), d'autres des hommes occupés à la louange de Dieu (*mosabbeḥ*), d'autres des sanctifiés (*moqaddas*), d'autres encore des proches (*moqarrab*; proches du trône divin)[36].

31. (113, 17-114, 18) Je dépassai tout cela et parvins à un océan sans rivages. J'eus beau fouiller du regard, je ne pus apercevoir l'extrémité de

[36] Cette énumération est reprise du Coran; voir par exemple *Le Coran*, traduction par R. Blachère, vol. 3, Paris, 1951, index, 1162-3.

son bord. Sous cet océan je vis un grand fleuve et un ange qui versait l'eau de l'océan dans le fleuve, et l'eau se répandait du fleuve en tout lieu.

(R.C.) L'océan sans rivages est la Première Intelligence, le fleuve est l'Âme Primordiale. Ce sont les premières entités que Dieu fit paraître, sans intermédiaire et au degré le plus haut, par la force créatrice (*ebdâ'*) de Son pouvoir et de Sa science (*qodrat va 'elm*). Ce ne fut pas une première création (*ẖelqat*), ni un commencement dans le temps. Il fit paraître (*peydâ âvard*) le Première Intelligence et fit paraître d'elle l'Âme Primordiale. Toutes deux sont ensemble dans la position respective d'Adam et d'Eve. Par Lui ces deux joyaux (*ǧowhar*) furent divisés en substances (*ǧavâher*) et en corps (*aǧsâm*), à savoir les sphères célestes, les astres, les âmes (*nofus*) et leurs intelligences (*'oqul*). Après quoi, Il fit en sorte que paraissent les piliers (*arkân*), qu'ils soient répartis et s'orientent en fonction de leur constitution (*mezâǧ*), chacun vers son domaine propre et d'après sa nature et sa légèreté et sa lourdeur, comme l'eau et la terre qui inclinent vers le bas, l'air et le feu qui inclinent vers le haut. Après quoi Il œuvra dans les fonds de la terre (*ma'âden*), puis parmi les plantes, puis les êtres animés, puis Il fit paraître l'homme. Il le préféra à tout, lui accorda la puissance de l'âme et de l'intelligence. De sorte que, tout comme l'Intelligence Première fut mise au rang supérieur au commencement de la composition (*feṭrat*; du monde), apparaissant comme complète et belle, de même l'homme arriva à ce degré de noblesse: il fut le point final au terme de la composition (du monde), de sorte que le cercle fut ainsi bouclé. Cette antériorité et cette postériorité sont relatifs au rang, parmi les êtres existants, non relatifs à la création (*ẖelqat*).

32. (114, 19-115, 3) Je vis sous cet océan une immense vallée qui ne ressemblait en rien à ce que j'avais vu jusque là. J'eus beau fouiller du regard, je ne lui trouvai ni début, ni fin, et je ne pus la délimiter par rien.

(R.C.) Cette vallée sans limites représente l'existence esseulée (*voǧud-e moǧarrad*); c'est la chose la plus étendue qui soit; seule la parfaite intelligence peut comprendre ce qu'est cette existence esseulée.

33. (115, 4-13) En cet océan et cette vallée, je découvris un ange qui possédait une totale grandeur, gloire et beauté. Il scrutait en toute liberté chacune des deux parties[37]. Il me fit venir à lui et, en arrivant, je lui demandai quel était son nom. Il répondit: «Michaël! Je suis le plus grand des anges. Sur tout ce qui te fait difficulté interroge-moi. Demande-moi tout ce que tu désires et je t'indiquerai où aller à tous tes désirs».

[37] Ce passage ne me semble pas clair. Persan: «*andar-in daryâ vâdi ferište'i didam* (...) *ke dar har do nime be farâġat ta'ammol mi-kard*». Je suppose qu'entre «*daryâ*» et «*vâdi*» manque la marque de coordination «*va*». Les deux «moités» ou «parties» seraient l'océan et la vallée.

(R.C.) Ayant connu et médité sur tout cela, le visionnaire entendit l'Ordre Initial (*amr-e avval*). L'ange représente l'Ordre Initial, lui que l'on nomme Esprit-Saint[38], ou bien dont on dit qu'il est l'ange proche (de Dieu: *moqarrab*). Quiconque a accédé à lui et a reçu son aide, reçoit par cette aide tant de connaissance qu'il se trouve connaître des choses inconnues, goûter aux suavités spirituelles, et au bonheur éternel qui ne ressemblait à rien de ce qu'il avait perçu jusque là.

(le terme de l'ascension)

34. (115, 14-116, 2) L'ayant salué et interrogé sur sa personne, je lui dis: «Pour arriver ici, j'ai eu à subir beaucoup de peines et d'épreuves. Mon but en venant ici a été d'arriver à la connaissance intime et à la vision de Dieu. Conduis-moi vers Lui afin qu'il se puisse que je parvienne à l'objet de mon désir et que j'aie part au profit pleinier. Je retournerai alors chez moi».

(R.C.) L'Ordre divin (*amr-e bâri*) est pure Parole. Le visionnaire s'était dégagé de s'enquérir des êtres existants par le moyen du regard intérieur (*baṣirat*); alors l'œil de son cœur s'était ouvert et il avait connu toute chose comme elle est en elle-même; il voulut alors percevoir et connaître l'Etre Absolu, Cause Première et pur Etre Nécessaire, ainsi que son unité en laquelle il n'y a place pour la multiplicité.

35. (116, 3-13) L'ange prit ma main et me fit traverser plusieurs milliers de voiles et me mena dans un monde où je ne trouvai rien de tout ce que j'avais vu ici-bas. Quand il m'eut conduit en l'auguste présence de Sa Grandeur, cet ordre vint: «Avance encore!»

(T. =Traduction) «Cette Sainte Seigneurie Divine est dépourvue de tout corps, de toute substance et de tout accident qui se trouvent dans les mondes d'ici-bas; Elle est hors de toutes ces catégories. Elle n'a par conséquent nul besoin et nulle attache au lieu, au temps, à la position, à la quantité et à la qualité, au quoi? et au comment?, à l'action et à la passion et choses semblables. L'Etre Nécessaire n'est ni corps, ni substance, Il est pur et exempt d'avoir à accepter ces accidents, Il est unique en pureté (*pâkî*). En son Unicité (*fardâniyyat*), aucune association déterminée à quelque chose ne prend place. En Unicité, Il est Un, car dans son Unicité (*yagânegî*) ne s'introduit nulle augmentation de nombre. De la sorte, Il est Puissant, Savant, Généreux. Il est donc l'Existence pure, et cette Existence pure est le monde de la pure Unité, que n'affecte pas la multiplicité et qui ne se multiplie pas.»

[38] Ce n'est pas l'auteur du texte qui le nomme ainsi, mais il rapporte qu'on le nomme aussi de la sorte. Gabriel et Michaël sont donc nommés tous deux «Esprit-Saint», mais la confusion n'est pas le fait de l'auteur. H. Corbin a rectifié sa critique de l'identification de Michaël et l'Esprit-Saint dans *Avicenne*, *o.c.*, p. 187, note 293.

36. (116, 14-117, 3) Je ne vis en cette Altesse ni sens sensibles, ni mouvement, je vis qu'Elle était tout entière libre disposition, repos et sérénité.

(T.) «Je vis que la connaissance profonde (*ma'refat*) de l'unité solitaire (*moğarradi*) de Son existence était telle qu'elle échappait aux sens de tout être vivant. Celui-ci perçoit les corps grâce aux sens, il conserve images et fantasmes et conçoit les substances grâce à la faculté qu'a l'intelligence de trier et retenir (ce qui importe; *taḥaffoẓ*). Mais l'Etre Nécessaire est hors de cette hiérarchie que l'on peut percevoir par les sens et les fantasmes. Il n'y a pas de mouvement en cette Seigneurie, car le mouvement est un changement par réaction dans un être existant, en quantité ou en qualité corporelles, allant d'un point à un autre, animé par le désir d'un bénéfice, ou bien par la fuite d'une adversité; ce peut être encore un changement propre au corps, sans qu'il se déplace hors de son lieu. L'un est contraint, l'autre est le fait d'un choix. Tout ce qui se meut par nécessité a besoin d'un moteur auquel le mouvement ne convienne pas (à lui-même), et c'est justement l'Etre Nécessaire, lequel est le Moteur de toute chose.»

37. (117, 4-9) Effrayé par la majesté du Seigneur, j'oubliai tout ce que j'avais vu et ce que j'avais connu, et la découverte, l'immensité et la jouissance de la proximité étaient telles qu'il sembla que je fus ivre.

(T.) «Ma connaissance (*'elm*) ayant atteint sa voie propre, je ne m'adonnai plus à la connaissance profonde (*ma'refat*) de l'Unicité en utilisant la perception et le travail de tri et de retenue (*taḥaffoẓ*) des choses détaillées. Tant de délices vinrent de cette connaissance à l'âme pensante (*nafs-e nâṭeqe*), que toutes les puissances animales et naturelles suspendirent leur activité; l'immersion en l'Unicité se fit au point que je ne m'occupai plus du monde des substances et des corps.»

38. (117, 10-17) L'effet sur moi de la proximité fut tel qu'un tremblement s'empara de mes membres, tandis que venait cet ordre: «Avance encore!» Ayant encore avancé, cet ordre vint: «Ne crains pas, sois plutôt paisible!»

(T.) «Ayant perçu l'Unicité, je compris que l'Etre Nécessaire est hors des catégories en question. Je me mis alors à avoir peur et je m'imaginai être en perdition du fait de l'audace du voyage, car je m'étais immensément éloigné en fondant en preuve (*eṯbât*) l'Unicité. L'on me dit: «Approche-toi encore!» Autrement dit: va au-delà de cette imagination, de cette peur et de cette frayeur! Car celui qui a connaissance de l'Unicité doit être constamment immergé dans la jouissance spirituelle. Jamais en effet il ne régressera dans les passions (*enfe'âlât*) que subit (l'âme) animale; or la crainte et l'espoir font partie des états de (l'âme) animale.»

39. (117, 18-118, 3) Tandis que j'avançais encore, le salut du Seigneur me parvint d'une voix qui ne ressemblait à aucune autre voix jamais entendue.

(T.) «La réalité de la Parole (*kalâm*) de l'Etre Nécessaire me fut alors révélée; en effet, Sa Parole (*sohan*) n'est pas comparable à la parole des créatures, qui est en mots et en sons; Sa Parole fonde la preuve (*etbât*) qu'existe dans l'esprit (*ruḥ*) la connaissance pour ce qui est purement dégagé (de la matière; *moǧarrad*), ce qui requiert de procéder selon le mode synthétique, non selon le mode analytique.»

40. (118, 4-18) Cet ordre vint: «Dis ta louange!» Je répondis (en arabe): «Je n'ose Te louer, Tu es comme Tu Te loues Toi-même!» (en persan:) «Je ne puis. Tu es, Toi, tel que Tu l'as dit».

(R.C.) L'Etre Nécessaire est digne de toute louange, mais le langage humain n'est pas approprié à cette louange, puisqu'il se fait par l'organe des sens. L'intelligence a compris qu'il faut à l'Etre Nécessaire Parfait, pour le louer, un chantre à Sa mesure, dont la connaissance soit proportionnée à l'essence de l'Etre loué. Or l'Etre Nécessaire est unique et aucune louange de quelqu'un d'autre ne lui conviendra. (T.) «C'est donc à Sa connaissance que (le visionnaire) transfert (le soin de Le louer), car toute Sa connaissance le mentionne à Lui-même, Sa connaissance est l'explicitation de la louange de son essence, mais sans mots, sans sons, sans discours, car Il est à Lui-même Son propre ornement, à Lui-même Sa propre beauté.»

41. (118, 19-119, 11) Cet ordre vint: «Demande quelque chose!» Je répondis: «Ordonne que je puisse questionner sur tout ce qui m'arrivera, de sorte que les difficultés soient levées».

(T.) «Lorsqu'Il me demanda ce que je désirais, je répondis qu'Il veuille bien ordonner..., signifiant par là la Connaissance (*'elm*). En effet, il ne restait plus que l'intelligence pure qui, en ce voyage mental (*safar-e fekri*), soit parvenue en présence de l'Etre Nécessaire; elle avait été initiée au fait que pour l'Unicité, seule la Connaissance absolue, et (son) don, pouvait vouloir ce qui lui était convenable. Alors, on le pourvut à son rang (de prophète) en connaissance complète, et désormais il exposait toutes les difficultés qui se présentaient, et il recevait les réponses suffisantes. Il disposait les règles de la Loi (*šar'*) dans l'intérêt des hommes en fonction des sentences qui provenaient de cette connaissance, comme la prière, le jeûne et choses semblables. Jamais il ne se trompa au sujet de la réalité de l'Etre Nécessaire. Dans les limites de son intelligence, il posait le sens de ce qu'il savait en des termes qui convenaient à l'audition des gens; ainsi, le sens demeurait, mais le voile qui couvrait l'intérêt recherché n'était pas ôté. Ce fut aussi le secours de cette science qui (l'aida) à disposer en un récit de voyage apparent (*ẓâher*) le voyage que l'on a expliqué, de sorte que seul un chercheur de vérité (*moḥaqqeq*) ait accès à l'information et à la compréhension du contenu de ce qu'il disait.»

42. (119, 12-16) Ayant accompli tout cela, je retournai à la maison. Du fait de la brièveté du voyage, mon vêtement de nuit était encore chaud.

(T.) «Ce fut un voyage mental, où il se déplaçait par la pensée. L'intelligence ordonnançait la perception des êtres existants jusqu'à (atteindre) l'Etre Nécessaire. Quand la méditation (*tafakkor*) fut achevée, il revint à lui, et aucun temps ne s'était écoulé. Le retour à l'état premier se fit plus rapidement que (le temps) d'un clin d'œil.»

Charles Henri DE FOUCHÉCOUR
Université Paris III
(Institut d'Etudes Iraniennes)

QUELQUES *ME'RĀĞIYYE* EN PERSAN

Najib MAYEL-HERAVI

Après avoir été traité dans les ouvrages de *Sīra* et d'exégèse, le *me'rāğ* du Prophète commença à marquer, et ce d'une manière durable, les lettrés de langue persane et suscita une riche littérature consacrée à l'herméneutique de cet «événement».

Il va sans dire que, dans ce domaine, les prosateurs et les poètes persans sont largement tributaires des versets coraniques — que l'exégèse traditionnelle rattache à l'ascension céleste du Prophète — ainsi que de la littérature du *ḥadīṯ* consacrée au même thème.

Pendant la première période de la littérature persane, les *me'rāğiyye* proprement dites sont en prose, les développements poétiques ne se rencontrant qu'au sein des *dībāče* des recueils de poèmes. Ces «introductions» commencent toujours en effet par une louange adressée à Dieu suivie d'un éloge du Prophète; éloge qui comporte quelques développements sur le *me'rāğ* compté parmi les privilèges et les miracles du Prophète. Dans sa *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* (éd. Modarres Rażavī, 2de éd. 1363 s./ 1984, pp. 29 ss.), au cours de son éloge du Prophète, le grand Sanā'ī (m. 535/1140) chante ainsi l'ascension de ce dernier:

«Afin d'atteindre la couronne de l'éternité
Il posa le pied au-delà du monde et des humains.

Face à sa volonté (*hemmat*) les deux mondes perdirent leur importance,
Ecoute le secret du (verset) «son regard ne dévia pas et ne fut pas abusé» (Coran 53/17).

Son pied devint la couronne ornant la tête de l'humanité
Et sa main le pilier de la sagesse dans tout l'univers.

Le *me'râg* était sa monture lors de son voyage vers la post-éternité (*abad*),
La voie (de Dieu; *menhāğ*) était son échelle pour aller vers la pré-éternité (*azal*).

Il rendit grâce par: «Gloire à celui qui fit aller de nuit» (Coran 17/1)
Et se dirigea vers «la Mosquée-la-Plus-Éloignée» (*ibid.*)

Mû par son désir, en une nuit il partit de «la Mosquée Sacrée» (*ibid.*)
pour aller, voir et revenir au *Maqām* (i.e. La Mecque).

Le Seigneur lui montra clairement
Du plus petit de Ses Signes jusqu'au plus grandiose.

Le maître de l'autre-monde découvrit ainsi sa vraie place
Au sommet de la Proximité de la nuit de l'Intimité.

Prenant élan du Rocher (i.e. Jérusalem), il atteignit le Paradis,
gratifié par la douceur des «deux distances d'arc» (Coran 53/9).

Il parla, entendit des Paroles et revint
La nuit-même à l'emplacement de sa prière».

Cette tradition littéraire continua, après Sanā'ī de Ġazna, pour atteindre toutes les périodes de la poésie persane. Ainsi, un très grand nombre d'œuvres romanesques ou mystiques en vers comporte de multiples exemples du récit du *me'rāǧ*. Farīd ed-Dīn 'Aṭṭār Nīšābūrī a mis en vers, en de nombreuses occasions et sous différentes formes (*Oštor-Nāmeh*, 10-15; *Moṣībat-Nāmeh*, 23-29; *Asrār-Nāmeh*, 17-23; *Elāhī-Nāmeh*, 14-19), le récit de l'ascension prophétique, apparemment en se fondant sur la version rapportée par Abū Sa'īd Ḫudrī (cf. Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*, éd. Beyrouth, II/44-50; Maǧlesī, *Biḥār al-anwār*, XVIII/319-31). De même, avant lui, Ḫāqānī Šervānī (m. 595/1198) dans sa *Toḥfat al-'Erāqayn* ou encore Neẓāmī de Ganǧa (614/1217) dans sa *Ḫamse*, tout comme plus tard 'Aṭṭār Tūnī (8-9ᵉ/14-15ᵉ s.) dans *Haylāǧ-Nāmeh*, Amīr Ḫosrow Dehlavī (725/1324) dans *Maṭla' al-anwār*, *Šīrīn o Ḫosrow*, *Maǧnūn o Leylī*, *Āyīne-ye sekandarī* et *Hašt behešt*, Salmān Sāveǧī (778/1376) dans *Ǧamšīd o Ḫoršīd*, Ǧāmī (898/1492) dans *Yūsof o Zolayḫā*, *Leylī o Maǧnūn*, *Eskandar-Nāmeh* ou encore Kamāl ed-Dīn Vaḥšī Bāfqī (991/1583) dans ses *maṯnavî*-s.

Par ailleurs, il arrive assez souvent que les auteurs, prosateurs aussi bien que poètes, aient recours aux différents éléments du récit du *me'rāǧ* pour illustrer un propos ou étayer une démonstration. Par exemple, pour démontrer que: «les influences des astres, de la lune et du soleil atteignent en un instant la terre et touchent les humains, les minéraux, les plantes et les animaux», Solṭān Valad, fils de Mowlānā Ǧalāl ed-Dīn Balḫī, se fait aider par l'exemple du *me'rāǧ*:

«A tout instant, du ciel vers la terre
Gabriel descend jusqu'à l'Élu (*moṣṭafā*, i.e. le Prophète)

A tout instant, vers les cieux
L'Élu monte par les ailes de l'amitié (*walā*)

N'écarte jamais cela de ta pensée
Même si tu ne détiens qu'un atome de lumière en toi».

(Solṭān Valad, *Robāb-Nāmeh*, éd. ʿA. Solṭānī Gord-Farāmarzī, Téhéran, 1359 s./1980, p. 243).

Signalons enfin, dans la littérature persane, la fréquence des expressions métaphoriques tirées de l'expérience du *meʿrāğ*: «la nuit de la rencontre» (*šab-e dīdār*), «le Borāq de lumière» (*borāq-e nūr*), «le Borāq de l'amour» (*Borāq-e ʿešq*), «la couronne du *meʿrāğ*» (*tāğ-e meʿrāğ*), «la gloire du *meʿrāğ*» (*farr-e meʿrāğ*), «la plaine des êtres célestes» (*martaʿ-e qodsiyān*), «le rendez-vous de la *sidra*» (*marbaṭ-e sidra*), «l'ombrelle de l'*isrā'*» (*čatr-e isrā'*), «le tambour de l'*isrā'*» (*kūs-e isrā'*), «la Cour d'*aqṣā*» (*bārgāh-e aqṣā*), etc.

Enfin, tout le long de l'histoire de la littérature persane, des dizaines de «monographies» consacrées au *meʿrāğ* (*meʿrāğiyye*; *meʿrāğ-nāmeh*) ont été composées en prose ou en vers; nous allons en signaler quelques-unes.

I. Les *Meʿrāğiyye* en prose

* *Meʿrāğ-Nāmeh* d'Avicenne (m. 428/1036) qui est apparemment le plus ancien ouvrage du genre (sur son authenticité, son histoire et les discussions à son sujet, voir notre *Meʿrāğ-Nāme-ye Abū ʿAlī Sīnā be enżemām-e taḥrīr-e ān az Šams ed-Dīn Ebrāhīm Abarqūhī*, Mašhad, 1365 s./1986).

* *Meʿrāğ-Nāmeh*: il s'agit apparemment d'une épître d'Abū l-Fatḥ ʿOmar b. Ebrāhīm al-Ḫayyāmī dit ʿOmar Ḫayyām Nīšābūrī (509 ou 517/1115 ou 1123); cf. Ḏ. Ṣafā, *Tārīḫ-e adabiyyāt dar īrān*, II/295.

* *Resāle-ye meʿrāğ*: il s'agit d'un commentaire du *ḥadīṯ al-miʿrāğ* par Ḥamīd ed-Dīn Nāgūrī. On connaît deux auteurs indiens portant ce nom, l'un mort en 605/1208 et l'autre en 673/1274, mais on ne sait pas lequel est l'auteur de cette épître; cf. *Fehrest-e moštarak-e pākestān*, III/1698.

* *Resāle-ye meʿrāğ-e nabī*: c'est un traité de Rašīd ed-Dīn Fażl Allāh Hamadānī consacré aux miracles et à l'ascension du Prophète. Hamadānī

le cite lui-même dans ses *Laṭā'ef al-ḥaqā'eq* (éd. Ġ.R. Ṭāher, Téhéran, 1355-57 s./1976-78), II/698.

* *Me'rāğ-Nāmeh*: petit traité mystique de Šams ed-Dīn Aḥmad Aflākī, l'auteur des *Manāqeb al-'ārefīn*; cf. *Fehrest-e fīlm-hā*, I/457.

* *Me'rāğiyye*: commentaire du *ḥadīṯ al-mi'rāğ* par le mystique Seyyed Moḥammad Nūrbaḫš; voir la *magmū'a* 3497 de la Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran (ff. 47-66); aussi *Tārīḫ-e naẓm va naṯr*, II/788.

* *Tawḥīd-e qawsayn*: commentaire des versets coraniques et des *ḥadīṯ*-s concernant le *me'rāğ* par Šāh Ne'mat Allāh Valī Kermānī. Selon les manuscrits, le traité débute différemment: a) *tawḥīd mastūr ast be asbāb va enkešāf-e ān be kašf-e hoğob...* b) *čonīn goft mehtar-e kā'enāt 'alayhi s-salām ke šabī ḫofte būdam dar ḫāne...*; cf. *Fihris al-maḫṭūṭāt al-fārisiyya*, II/726; *Fehrest-e Ganğbaḫš*, II/806.

* *Me'rāğ an-nobovva*: épître de Mo'īn ed-Dīn b. Šaraf ed-Dīn Moḥammad Farāhī (m. 910 ou 916/1504 ou 1510), différente de ses *Ma'āriğ al-nubuwwa fī madāriğ al-futuwwa*; cf. *Tārīḫ-e naẓm va naṯr*, I/242.

* *Qeṣṣat al-me'rāğ*: le récit du *me'rāğ*, fondé sur les traditions sunnites, composé par Ġolām Muḥyī ed-Dīn b. Qoṭb ed-Dīn b. Moḥammad 'Āqel Lāhūrī, vivant au 13e/19e siècle; cf. *Fehrest-e moštarak-e pākestān*, III/1780.

* *Me'rāğ-Nāmeh*: de Mowlavī Ğān Moḥammad; cf. *ibid.*, III/1947.

* Enfin trois *Me'rāğ-Nāmeh* (débuts: a) *ḥamd o sepās mar ḫodāy rā ke ma'būd-e bar ḥaqq va az hame tavānā o qāder-e moṭlaq ast...* b) *subḥāna llaḏī asrā bi 'abdihi pāk ast ān ḫodāyī ke bande-ye ḫod rā dar do pās-e šab az zamīn bar āsmān bord...* c) *subḥāna llaḏī asrā bi 'abdihi malek-e qadīm va pādšāh-e raḥīm dar moqaddame-ye me'rāğ ḏekr-e subḥāna llaḏī az ān yād karde...*), une *Resāle-ye me'rāğ* et un *Asrār-e šab-e isrā'* dont les auteurs sont inconnus; cf. respectivement *Fehrest-e moštarak-e pākestān*, III/1949, III/1950 et *Fehrest-e mūze-ye karāčī*, p. 761; *Fehrest-e moštarak*, III/1949; *Fehrest-e Ganğbaḫš*, p. 556.

II. Les *Me'rāğiyye* en vers

* *Me'rāğ-Nāmeh* de 'Aṭṭār Tūnī (8-9e/14-15e s.), *maṯnavī* édité à plusieurs reprises sous le nom de 'Aṭṭār Nīšābūrī; cf. *aḏ-Ḏarī'a*, XIX/302, *Tārīḫ-e naẓm va naṯr*, I/114 et 320, *Fehrest-e nosḫe-hāye ḫaṭṭī-ye fārsī*, IV/3223 où le poème est attribué aux deux 'Aṭṭār bien que les deux débuts soient différents (a) *ta'āla'llā azīn dīdār-e por nūr – ke dar ḏāt-e do*

'ālam gašte mašhūr... b) *amān mīḫāhad delam az ḫāleq-e ğān āfarīn – tā be naẓm āram ze me'rāğ-e rasūl al-morsalīn...*).

* *Me'rāğiyye*: *maṯnavī* composé par Ğamāl ed-Dīn Moḥammad b. Zayn ed-Dīn 'Alavī (m. 999/1590); cf. *Fehrest-e ketāb-ḫāne-ye markazī dānešgāh-e tehrān*, «*ğong*» n° 3098.

* *Me'rāğ-Nāmeh*: attribué à A'ẓam Bīğāpūrī (vivant en 1105/1693), disciple du šeyḫ Šāh Qāderī (1104/1692); début: *be-nām-e ānke vahhāb o karīm ast – ra'ūf o rabb o raḥmān o raḥīm ast*; *Fehrest-e nosḫe-hāye ḫaṭṭī-ye fārsī-ye anğoman-e taraqqī-ye ordū*, p. 166; *aḏ-Ḏarī'a*, XXI/236.

* *Me'rāğ al-qabūl*: longue *qaṣīda* composée par Miyān Qalandar b. Malāyetā Šāh b. Šāh Ğiyo, plus connu sous le nom de Qalandar Šāh Ğiyo (m. 1240/1824), également auteur de *Ḥelya-ye mobārak* consacrée à la vie du Prophète. Début: *gašt mārā čon be-fażl-e ḥaq ta'ālā baḫt yār – ḥelyaye pāk-e nabī kardam be naẓm-e ābdār...*; cf. *Tafṣīlī fihrist maḫṭūṭāt fārsiyye*, pp. 91-94.

* *Me'rāğ-Nāmeh*: *maṯnavī* de Maddāḥ Ḫānsārī (13e/19e s.) en persan et lorī; cf. *aḏ-Ḏarī'a*, XXI/236.

* *Me'rāğ-Nāmeh*: du savant iranien contemporain 'Alī Akbar Meškāt; cf. *Fehrest-e ketāb-hāye čāppī*, 3052.

* Enfin deux autres *Me'rāğ-Nāmeh* en *maṯnavī* dont les auteurs, Šoğā'ī et Naẓīrī, n'ont pas pu être identifiés; cf. pour le premier *ibid.*, et pour le second, *aḏ-Ḏarī'a*, IX/302 et *Fehrest-e nosḫe-hāye ḫaṭṭī-ye fārsī*, IV/3223.

Najib MAYEL-HERAVI
Fondation de Recherches Islamiques
Astân-e Qods-e Rażavî – Mašhad/Iran

FROM THE WORD OF GOD TO THE VISION OF GOD: MUḤAMMAD'S HEAVENLY JOURNEY IN CLASSICAL ṢŪFĪ QUR'ĀN COMMENTARY

Gerhard BÖWERING

Islam understands itself as the religion of a Holy Book. The Qur'ān, its sacred scripture, forms a solid foundation, constituting the bedrock of Islamic religion and society and providing the basis for Islamic culture and politics. Revealed to the Prophet Muḥammad and written in inimitable Arabic remaining unchanged over the centuries, it is a universal mandate, more fundamental to any Muslim nation than its particular constitution or charter of rights. Muslims of all eras and aeras throughout the world have understood the Qur'ān as God's Word. After fierce struggle in the ninth century, the vast majority adopted the firm belief that the Qur'ān is God's eternal, "uncreated" word, as expressed by the slogan, "what lies between the two covers is the word of God." In the Muslim perspective, Muḥammad is not the author of the Qur'ān; rather God's word passes untouched through the messenger whom it neither transforms nor divinizes. Consequently, the Qur'ān is and remains God's very own speech, God's voice alone, devoid of human addition, a singularly divine text.

The principal response of the Muslim to God's every word of the Qur'ān is reciting it or listening to its recital. Actually, the Arabic word Qur'ān means "recital". Two human organs convey that response, the tongue and the ear. For the Qur'ān is primarily a text to be voiced and heard, rather than a book to be read and pondered. As the Qur'ānic word is pronounced again and again, the Muslim tries to absorb its meaning for all circumstances of life. Couched in rhymed prose, the Qur'ān creates the effect of cadenced language without the constraints of poetic meter. Its characteristic end rhymes facilitate memorization and encourage the frequent audible or silent repetition that keeps the sacred word present to the believer and prevents its being forgotten. Though copied throughout the centuries with infinite care, the Qur'ān is essentially a spoken word, pronounced in recitation, rather than a written text, pondered in meditation.

Neither mediator nor bridge intervenes between God and man in the act of listening to the Qur'ānic word or reciting it. Muslims strive to pronounce the words of the Qur'ān as accurately as possible, hearing them as coming directly from God. This aural process of communication, from the tongue to the ear, rather than from the pen to the eye, also especially marks Muslim ritual prayer, in which the believer is hearer of the divine word par excellence. Standing upright in prayer and reciting passages from the Qur'ān in an audible voice, the believer most acutely experiences God's speech in and beyond the cadences of Qur'ān recital. In the act of prayer he listens to revelation itself, perfect and matchless, spoken by God in clear, flawless Arabic beyond translation into any other tongue. The Qur'ān recited in prayer most vividly manifests Islam as a religion of the ear, rather than the eye. In prayer, the Muslim is all ears, fully immersed in the word of God, rather than simply visually engaged in examining the scripture for information or casting his glance at the text for inspiration.

Listening to the Qur'ānic word, the individual Muslim replicates the situation of the Prophet himself to whom the Qur'ān was delivered aurally and inwardly over a period of about twenty years. In fact, the vast majority of the Qur'ānic passages reflect this process of aural communication, or audition: the Prophet inwardly *heard* the revelations and handed them on to his followers in oral form. The text itself, then, bears abundant witness to its aural genesis. Rare are the Qur'ānic passages where the Prophet experienced a vision or *saw* what was revealed to him. In the Qur'ān, allusions to Muḥammad's visions can be confined to two major passages: sura 53,1-18 (with the parallel passage 81:19-25) and sura 17:1 (with the possibly related verses 17:60; 8:43 and 48:27). The first and longer passage refers to a vision in which Muḥammad witnessed God directly "at the Lote Tree of the Boundary" (Qur'ān 53:14) and may reflect, according to reports of Muslim tradition (*Ḥadīṯ*) and historiography, the inaugural vision Muḥammad had at the beginning of his prophetical career.[1] The second, more enigmatic verse fragment refers to Muḥammad's dream experience of a mysterious night journey (*isrā'*) from Mecca to Jerusalem, which the traditional interpretation of Qur'ānic commentary connected with an account of his ascension to heaven (*mi'rāǧ*).[2] This ascension, according to the detailed elaboration

[1] R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, pp. 460-461; R. Bell, "Muhammad's Visions," *The Moslem World* 24 (1934), pp. 145-154.

[2] R. Paret, "Die ferne Gebetsstätte," *Der Islam* 34 (1959), pp. 150-152.

in Ḥadīṯ literature, occurred during Muḥammad's lifetime, rather than after his death and culminated in a vision of God that Muḥammad subsequently described to his followers.[3]

The classical Ṣūfīs, from the beginning of Islamic asceticism in the eighth century to the time of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī (d. 505/1111), gave unequivocal witness to their own personal encounter with divine speech by claiming to hear the divine Speaker beyond His word and to hold a position similar to that of the Prophet, the prototypical hearer of the Qur'ānic word. Their principal prayer practices, called *ḏikr*, recollection of a divine name as recited in a Qur'ānic verse or repeated in a prayer formula, and *samā'*, listening to the chant of the Qur'ān or the recital of poetry, hinged on such oral/aural experience.[4] In actual practice, the uninterrupted repetition of God's name was experienced by the Ṣūfī as hearing God speak in his very soul. In its consummation of mystical experience, *ḏikr* returned the Ṣūfīs to the dawn of creation when all of humanity (symbolically enshrined in the prophetical ancestors as light particles or seeds) had heard God's voice for the first time

[3] G. Böwering, "Mi'rāj," *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, vol. 9, pp. 552-556; B. Schrieke, J. Horovitz, J.E. Bencheikh, J. Knappert and B.W. Robinson, "Mi'rādj," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. C.E. Bosworth et al), Leiden-New York 1993, vol. 7, pp. 97-105; see also A. Altmann, "The Ladder of Ascension," *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 1-32; A.A. Bevan, "Mohammed's Ascension to Heaven," *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag*, Giessen 1914, pp. 49-61; E. Blochet, "L'ascension au ciel du prophète Mohammed," *Revue de l'Histoire des Religions* 40 (1899), pp. 1-25; 203-236; D.W. Bousset, "Die Himmelsreise der Seele," *Archiv für Religionswissenschft* 4 (1901), pp. 136-169; 229-273; A. Guillaume, "Where was al-Masjid al-aqṣā?" *Al-Andalus* 18 (1953), pp. 323-336; R. Hartmann, "Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam," *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928-1929*, Leipzig - Berlin 1930, pp. 42-65; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia 1992; J. Horovitz, "Muhammeds Himmelfahrt," *Der Islam* 9 (1919), pp. 159-183; M.J. Kister, "You shall only set out for three mosques: a study of an early tradition," *Le Muséon* 82 (1969), pp. 173-196; M. Plessner, "Muhammed's clandestine 'Umra in the Ḏu'l-Qa'da 8 H. and Sūra 17,1," *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957), pp. 525-530; J. Raby and J. Johns, *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992; B. Schrieke, "Die Himmelsreise Muhammeds," *Der Islam* 6 (1915-16), pp. 1-30; G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala-Wiesbaden 1950; G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955.

[4] L. Gardet, "Dhikr," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. B. Lewis et al), Leiden-New York 1965, vol. 2, pp. 223-227; G. Böwering, "Ḏekr," *Encyclopaedia Iranica* (ed. E. Yarshater), Costa Mesa 1993, vol. 7, pp. 229-233; J. During and R. Sellheim, "Samā'," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. C.E. Bosworth et al), Leiden-New York 1995, vol. 8, pp. 1018-1020.

and understood His self-revelation on the Day of Covenant (*alastu bi-rabbikum*, Qur'ān 7:172) in preexistence. Following the basic Qur'ānic mode of aurality, the classical Ṣūfīs therefore perceived themselves predominantly as hearers of the word, who rendered the divine word present in their practices of recollection.

This classical Ṣūfī preference for communication with God through the ear, rather than the eye, may explain the striking paucity of references to the Prophet's night-journey and ascension in the handbooks of early Ṣūfism. All that one finds are only occasional references to the Ṣūfī observance of a complete vigil during the night of the Prophet's ascension and some incidental references to the traditions of *isrā'/mi'rāǧ* for purposes of illustration.[5] It is very doubtful, despite frequent assertions to the contrary, that the Ṣūfī Abū Yazīd al-Basṭāmī (d. 261/874-5) actually claimed to have experienced a *mi'rāǧ* leading to mystical union.[6] Among the well-known authors of classical Ṣūfism, Abu'l-Qāsim al-Qušayrī (d. 465/1072) compiled a small treatise, entitled *Kitāb al-mi'rāǧ*, in which, after discussing the ascension of the prophets Idris, Abraham, Elijah, Moses and Jesus, he reserved the experience of ascension in both body and spirit to the prophets alone and conceded to the Ṣūfīs only the dream sensation of ascent to heaven.[7] In his Ṣūfī handbook, Abu'l-Ḥasan al-Ǧullābī (d. 469/1077) makes a similar distinction by according prophets ascension in both body and spirit while granting the mystics ascension in the spirit only.[8] Further, by linking Muḥammad's night journey (*isrā'*) with his ascension to heaven (*mi'rāǧ*) and

[5] Abū Ṭālib Muḥammad b. 'Alī al-Makkī, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb*, 2 vols., Cairo 1381/1961, vol 1, p. 129; Abu'l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī, *al-Risālat al-qušayriyya*, 2 vols. (ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Šarīf), Cairo 1385/1966, vol. 1, p. 247.

[6] Farīd al-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad b. Ibrāhīm 'Aṭṭār al-Naysābūrī, *Taḏkirat al-awliyā'*, 2 vols. (ed. R.A. Nicholson), London-Leiden 1905, vol. 1, pp. 172-176; R.A. Nicholson, "An early Arabic version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī," *Islamica* 2 (1926), pp. 402-415; R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York 1969, pp. 198-218; 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Cairo 1949; H. Ritter, "Abū Yazīd al-Bisṭāmī," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. H.A.R. Gibb et al), Leiden-New York 1960, vol. 1, pp. 162-163; G. Böwering, "Besṭāmī, Bāyazīd," *Encyclopaedia Iranica* (ed. E. Yarshater), London-New York 1990, vol. 4, pp. 183-186.

[7] Al-Qušayrī, *Kitāb al-mi'rāǧ* (ed. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir), Cairo 1384/1964; cf. Qassim al-Samarrai, *The Theme of Ascension in Mystical Writings*, Baghdad 1968; F. Meier, "Qušayrī's *Tartīb al-sulūk*," *Oriens* 16 (1963), pp. 1-39.

[8] Abu'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Huǧwīrī al-Ǧullābī, *Kašf al-maḥǧūb* (ed. V. Zhukowsky), Leningrad 1926, pp. 303-307; 427-432; R.A. Nicholson, *The Kashf al-mahjūb, the Oldest Persian Treatise on Sufiism*, London 1936, pp. 235-239; 329-333.

telescoping them into one continuous prophetical experience, the classical Ṣūfī sources tended to follow the thrust of Muslim tradition in understanding the full event as a journey to heaven culminating in Muḥammad's actual vision of God.

Turning to the major Qur'ān commentaries compiled by the classical Ṣūfīs, these interpretive foci are confirmed. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), whose major and minor Qur'ān commentaries hold pride of place among exegetical works of classical Ṣūfism, records only a few fragmentary statements to the effect that, in his night journey and ascension, the Prophet was accorded an unmediated vision of God.[9] At closer scrutiny, however, these same fragments manifest themselves as keystones of interpretation for the full Ṣūfī understanding of the vision of God and of the nature of mystical vision. What was decisive for the mystics in the *isrāʾ/miʿrāǧ* accounts was the central fact that Muḥammad experienced a vision of God, regardless of the particular circumstances of travel or instruments of ascent. Eminent prophets before Muḥammad had not reached this stage. Abraham had only witnessed God in the stars. Moses had desired to see God face to face in this world, but then, realizing his bold presumption, had repented and abandoned the desire. Only Muḥammad, at the climax of his journey to heaven, was granted witness of God at the Lote Tree of the Boundary, at a distance of "within two bows' length" (Qur'ān 53:9). For Ṣūfīs, his vision, with the eyes of his heart, was a spiritual, yet actual, sight of God. It was a foretaste of the beatific vision in the world to come and a reminder of the primordial vision at the dawn of creation. It also served Ṣūfīs as the prototype of the visions of God they were granted, here and now, at the height of their mystical experiences. Muḥammad's vision of God, then, became the anchor ground in which the Ṣūfīs moored the possibility of their own vision of God and the explanations of its nature.

At this point it may be worth asking, why is Ṣūfī mysticism, which is so emphatically based on aurality, the recitation of the Qur'ān and the repetition of *ḏikr*, in such need of vision, the actual witnessing of God with the inner eye? Is aurality only the skeleton of Muslim religious experience, a framework that needs the flesh and skin of the visual world

[9] Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī, *Ḥaqāʾiq al-tafsīr*, ms.; *Ziyādāt ḥaqāʾiq al-tafsīr* (ed. G. Böwering), Beirut 1995, p. 190; cf. G. Böwering, "The Qur'ān Commentary of al-Sulamī," *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (ed. W.B. Hallaq and D.P. Little), Leiden-New York 1991, pp. 41-56; G. Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary," *Oriens* 35 (1996), pp. 1-22.

as a necessary mystical complement? Is access to the word of God by way of the ear alone insufficient to satisfy the mystics' search for full knowledge of God? Does the religious experience of human beings, living in time and space, reach its full capability only if both the ear and eye unite in the grasp for complete understanding? Does the verbal expression of Qur'ānic revelation require the interior apparition of the vision to bring it fully to life? Does the direct and comprehensive image of a vision impart a synthetical totality to mystical experience that the analytical composition of words and phrases cannot articulate? Two lines of response to such questions with regard to classical Islamic mysticism may be drawn from the ways in which the Ṣūfīs visualized the supreme name of God and interpreted Muḥammad's unique vision of God.

Classical Ṣūfīs most strikingly translated the aurality of the Qur'ān into the world of apparition and image through their visionary experiences of "the greatest name of God" or "God's supreme name" (*ism Allāh al-a'ẓam*). Ṣūfīs knew this supreme name from its biblical revelation to the Bal'am b. Bā'ūrā (cf. Numbers 22-24, and 31:8). Following a trend of traditional Qur'ānic exegesis, the Ṣūfīs took the anonymous allusion of Qur'ān 7:175-176 as an implicit reference to Bal'am who, despite his knowledge of the supreme name, was led astray by lust and pride.[10] In classical Ṣūfism the supreme name of God is generally identified with "Allāh", although sometimes it is also understood as one of the most beautiful names of God mentioned in the Qur'ān (enumerated as 99 in Muslim tradition), as a group of divine names or as a Qur'ānic phrase including divine attributes.[11] A widely shared Ṣūfī view holds that "Allāh" is the supreme name of God because, even if stripped of its letters one by one, the Arabic typeface of the tetragrammaton *'llh*, (pronounced "Allāh") continues to enunciate none else but God alone: *'llh* meaning, *Allāh*, "God", *llh*, meaning *li-llāh*, "to God", *lh*, meaning *lahu*, "to Him", and *h*, meaning *hu*, that is to say, *huwa*, "He." Hence, the ineffable mystery of God is concealed in the letter *h*, which is articulated in pronunciation with an almost inaudible sound.[12] This

[10] G. Vajda, "Bal'am," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. H.A.R. Gibb et al), Leiden-New York 1960, vol. 1, p. 984.

[11] F. Meier, *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden 1957, pp. 137-154.

[12] Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī al-Sarrāǧ al-Ṭūsī, *Kitāb al-luma' fī'l-taṣawwuf* (ed. R.A. Nicholson), London 1914, p. 89.

supreme name of God is conceived by the mystics as a divine secret communicated by initiation and revealed by its actual vision.

Ibrāhīm b. Adham (d. 166/778), for example, was initiated into the supreme name of God following an encounter with al-Ḫāḍir (Ḫiḍr), the spiritual guide of the mystics, in the desert.[13] Although Abū Yazīd al-Basṭāmī discovered the supreme name in the formula professing Islamic monotheism, *lā ilāha illā Allāh* ("there is no god but God"), he challenged a questioner to show him the smallest name of God.[14] In a poignant episode, Ḏu'l-Nūn al-Miṣrī (d. 245/860) is portrayed as explaining to a Ṣūfī student who has come a long way to learn and behold the supreme name of God that it is a sublime secret ordinary mystics are unable to discover.[15] The most striking example of an actual vision of the greatest name of God, however, is that of Sahl al-Tustarī.

Abū Muḥammad Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī, probably born in 203/818 at Tustar in Ḫūzistān, received his initiation into the Ṣūfī *ḏikr* from his maternal uncle Muḥammad b. Sawwār and further instruction in mysticism from Hamza al-ʿAbbādānī, an obscure spiritual master residing at the outpost (*ribāṭ*) of ʿAbbādān. At about the time of Ḏu'l-Nūn al-Miṣrī's death in 245/860, Tustarī emerged with a teaching of his own and gathered a group of disciples around himself, prominent among them Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Sālim al-Baṣrī (d. 297/909).[16] More than any other of the classical Ṣūfī mystics, Tustarī was known as a visionary who, in his visions, climbed the mountain Qāf and saw Noah's ark cast on top of it, traveled in his spirit to the stone castle in Yemen built with the help of the jinn and holding the sarcophagi of the prophets, visited paradise to converse with three hundred prophets assembled there, and beheld a mysterious saint at the shore of the sea offering him a bite of the pomegranate, the fruit of paradise and token of

[13] Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (ed. Pedersen), Leiden 1960, p. 15; (ed. N. Šurayba), Cairo 1389/1969, pp. 30-31; Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, 10 vols., Cairo 1351/1932-1357/1938, vol. 10, pp. 44-45.

[14] ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Cairo 1949 (citing Sahlaǧī, *al-Nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr*, p. 84); F. Meier, *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*, p. 84 (Arabic text, nr. 170).

[15] Farīd al-Dīn ʿAṭṭār al-Naysābūrī, *Taḏkirat al-awliyā'*, vol. 1, pp. 317-318.

[16] Šams al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, 25 vols., Beirut 1401/1981-1405/1985; vol. 13, pp. 330-333; *Ta'rīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr al-aʿlām*, 41 vols. (ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī, ongoing), Beirut 1407/1987-1417/1996, vol. 21 (yrs. 281-290), pp. 186-189.

divine friendship.[17] Expelled from his hometown for political or doctrinal reasons,[18] Tustarī took up residence in Baṣra, where he became embroiled in religious controversy because of his claim to be "the proof of God" (*ḥuǧǧat Allāh*).[19] After his death in Baṣra in 283/896, Tustarī's principal extant writings, known as *Tafsīr al-Qur'ān* and *Kalām Sahl*, were compiled within the circle of his disciples. That group itself eventually split into two groups, one associated with the Ḥanbalīs of Baghdad and the other forming the Sālimiyya at Baṣra.[20]

According to an autobiographical statement, Tustarī saw God's supreme name at ʿAbbādān, written in the sky with green light from east to west.[21] Relating his experience of seeing the heavenly stars, or perhaps the milky way, at night, Tustarī states, "One night I was joyful and went out into the desert taking a stroll when I saw the name 'Allāh, Allāh' written in all the stars of the sky."[22] Interpreting the verse, cited twice in the Qur'ān, "God, there is no god but He, the Living, the Everlasting" (2:255; 3:2), Tustarī states, "This is the greatest verse in the Book of God. It includes the supreme name of God which is written in the sky with green light in a single line from east to west. I used to see it written like that in the Night of Might (*laylat al-qadr*) when I was at ʿAbbādān."[23] This supreme name of God also constituted the core of the method of recollection (*ḏikr*) that Tustarī observed since childhood, i.e. the interior repetition of *Allāhu šāhidī*, "God is my witness."[24]

Tustarī's vision of God's supreme name aptly illustrates the transformation of the verbal recital and mental recollection of God's name into the visionary world of the classical Ṣūfīs. The interpretation of

[17] Abū Muḥammad Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, Cairo 1329/1911, p. 10; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, vol. 2, p. 138; Maǧd al-Dīn al-Ḥusayn b. Naṣr al-Kaʿbī Ibn Ḫamīs al-Mawṣilī, *Manāqib al-abrār wa-maḥāsin al-aḫyār*, Ms. *Topkapi Sarai, Ahmet III, 2904*, ff. 63a-73a; G. Böwering, "Sahl al-Tustarī," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. C.E. Bosworth et al), Leiden-New York 1995, vol. 8, pp. 840-841.

[18] A.J. Arberry, *Pages from the Kitāb al-lumaʿ of Abū Naṣr al-Sarrāj*, London 1947, p. 9.

[19] Abu'l-Mawāhib ʿAbd al-Wahhāb b. Aḥmad al-Šaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 2 vols., Beirut 1408/1988, vol. 1, p. 78.

[20] G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New York 1980, pp. 75-142.

[21] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, pp. 17, 24.

[22] Ḫwāǧa Abū Ismāʿīl ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Hirawī al-Anṣārī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (ed. ʿAbd al-Ḥayy-i Ḥabībī-i Qandahārī), Kabul 1341š/1961, p. 116.

[23] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, p. 17.

[24] Abu'l-Qāsim al-Qušayrī, *al-Risālat al-qušayriyya*, vol. 1, p. 84.

Muḥammad's vision of God at the Lote Tree of the Boundary, however, offers a significantly deeper insight into the ways in which Ṣūfī thought transformed the aurality of Qur'ānic revelation into the imagery of an all-inclusive vision. Four classical Ṣūfīs stand out as crucial sources cited in Sulamī's Qur'ān commentaries for the interpretation of Muḥammad's vision of God. Key elements of their Qur'ān interpretation are incorporated into Sulamī's running commentary on 53:1-18 and 17:1, though other, widely scattered and often unrelated, fragments of interpretation have to be selected for consideration as well.

Abū Bakr al-Wāsiṭī (d. 320/932) focuses on the uniqueness of Muḥammad's vision and understands it as a foretaste of the beatific vision in the world to come that is granted to Muḥammad as he stands in the presence of the Transcendent. Sahl al-Tustarī traces the vision of Muḥammad back to pre-existential times when Muḥammad witnessed God at the dawn of creation in primordial adoration. Ibn 'Aṭā' al-Adamī (d. 309/922) interiorizes Muḥammad's vision, reaching the farthest horizon of nearness to God, as a drama played out on the inner stages of the soul, here and now. Ǧa'far al-Ṣādiq (d. 148/765), or rather the mystical Qur'ān interpretation transmitted to Sulamī on Ǧa'far al-Ṣādiq's authority, conceives of Muḥammad's vision of God as an encounter of lover and beloved, one establishing an exclusive domain of intimacy and awe and including the exchange of secrets in confidential conversation.

Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī (d. 320/932), a native of Farġāna in Central Asia, and consequently also known as Ibn al-Farġānī, belonged to the circle of companions that formed around the Ṣūfīs Abu'l Qāsim al-Ǧunayd and Abu'l-Ḥusayn al-Nūrī (d. 295/907-8) of Baghdad. He left the city, however, as a young man long before Ǧunayd's death in 298/910, maintaining with the latter a correspondence on Ṣūfī topics as he searched for a new home.[25] Driven out of many towns for his mystical teachings, Wāsiṭī first found temporary quarters in Abīward, but finally settled in Marw, the commercial hub of Ḫurāsān. There he was favorably received by the populace and enjoyed lecturing to large audiences, including a small group of disciples led by Abu'l-'Abbās al-Sayyārī (d. 342/953-4).[26]

[25] Al-Anṣārī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 365.

[26] Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (ed. Pedersen), pp. 302-307; (ed. N. Šurayba), pp. 302-306; al-Qušayrī, *al-Risālat al-qušayriyya*, vol. 1, pp. 140-141; al-Mawṣilī, *Manāqib al-abrār*, ff. 166b-168a.

None of Wāsiṭī's writings survived the ravages of time, though many of his Ṣūfī sayings are cited, frequently as fragments, in both the classical Ṣūfī handbooks and the Ṣūfī Qur'ān commentaries, most notably in the two commentaries compiled by Sulamī. Known for a high level of learning, Wāsiṭī found it difficult to express his thoughts in accessible language and was frequently criticized for his rigid teachings on monotheism and his radical interpretation of divine predestination. In Wāsiṭī's view, God is inaccessible and impenetrable for the human intellect; He cannot be perceived by the senses nor pictured by imagination. He can neither be compared to any other being, nor adequately described in words. Nothing is concealed before God, and He beholds everything that is created in one eternal act of immutable vision. God determines everything from eternity, knows everything by divine foreknowledge and predetermines the fate of each human being without assigning any cause.

Because of His absolute transcendence, God, in Wāsiṭī's view, is above being an actual participant in the Prophet's night journey (*isrā'*).[27] God did, however, accord Muḥammad two moments of high rank and particular distinction. In his act of intercession (*šafā'a*) on the Day of Resurrection, Muḥammad lies prostrate in the sight of God imploring forgiveness for the sins of his community.[28] Conversely, in his vision at the Lote Tree of the Boundary, however, Muḥammad stands upright in the presence of God, enjoying a foretaste of the beatific vision. Granted closer nearness to God than all other prophets, Muḥammad is the only human being privileged to direct his glance beyond the Lote Tree of the Boundary, his gaze fixed on the concealed God hidden behind veils. "Muḥammad drew near, and the [first] veil was lifted so that he proceeded to the next veil. The veils were lifted before Muḥammad one after another, until he reached the place referred to by God's word, 'he drew near within two bows' length' (53:9). 'Lifting the veils' means revelation (*takaššuf*)."[29] This revelation cannot be achieved by the powers of the human will and intellect, rather it draws the Prophet, once

[27] Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433* (564/1168-9), ff. 151a-b; Ms. *Istanbul, Fatih 261* (600/1203-4), f. 133b; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b* (795/1392-93), f. 128a.

[28] Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433*, f. 318b; Ms. *Istanbul, Fatih 261*, f. 269b; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b*, f. 249a.

[29] Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433*, ff. 317b-318a; Ms. *Istanbul, Fatih 261*, f. 269a; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b*, f. 248b.

all human qualities, including self-consciousness, have been effaced, into the vision God has of Himself. "One who imagines that he is drawing near by [the power of] his own self creates a distance then and there, because drawing near implies that whenever God has someone draw near by [the power of] his own self, He distances him from the [actual] knowledge [of His being near], since there is neither nearness nor remoteness to the Real One. The more someone draws near to the Real One by [the power of] his own self, the more he moves away in distance. In reality, he turns away, his gaze 'dazzled and weary' (Qur'ān 67:4) since there is no way to perceive reality. The Qur'ānic verse, however, comments on the distinction [of Muḥammad], because God took Muḥammad away from himself and made him witness God. Therefore, in reality, it was God's essence witnessing His own essence, even though the accounts of Muslim tradition state that Muḥammad witnessed God."[30] For Wāsiṭī, the Transcendent remains absolutely one, while the Prophet, in his vision of God, is effaced to such a degree that he has disappeared in the self-vision of God.

While Wāsiṭī perceives in Muḥammad's vision at the Lote Tree of the Boundary a breakthrough to eternity that anticipates the beatific vision in the world to come, Tustarī conceives the same vision as en event at the dawn of creation. Interpreting Muḥammad's vision of God from the perspective of pre-existence, Tustarī amalgamates the terminology of the light verse of the Qur'ān (24:35) with his commentary on 53:1-18. For Tustarī, Muḥammad's vision was an act of primordial adoration of God during an unfathomable aeon of time preceding Adam's creation. When God resolved to fashion the cosmos and the human race, He shaped Muḥammad from His own light as His first creation and had him bow down in prostration at the veil of divine majesty. From this "light of Muḥammad" (*nūr Muḥammad*) lying prostrate before Him, God created a column (*'amūd*) of light totally translucent like crystal glass.[31] This light of Muḥammad, or what one might call a 'Muḥammad-logos', remained in the presence of God for a hundred thousand years before the beginning of the cosmos, receiving the revelation of the divine mystery (*mukāšafat al-ġayb*) at the Lote Tree of the Boundary and witnessing

[30] Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433*, f. 318a; Ms. *Istanbul, Fatih 261*, f. 269a; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b*, f. 248b; Rūzbihān al-Baqlī al-Šīrāzī, *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*, 2 vols., Cawnpore 1301/1884, vol. 2, pp. 286-287.

[31] G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, pp. 149-165.

God in His attributes. God gave this pre-existential form of Muḥammad the strength to bear the theophany (*taǧallī*) and the fortitude to endure the face to face encounter with God in the sight of his heart.[32] Only after Muḥammad had stood in primordial adoration before God as a column of light for a hundred thousand years, did God create Adam from the light of Muḥammad and the clay of divine glory.

The light of Muḥammad, according to Tustarī, is enshrined in Muḥammad's heart (*qalb*). Taking the light verse of the Qur'ān (24:35) as the starting point, Tustarī explains, "The likeness of his light refers to the likeness of the light of Muḥammad. It is deposited in the loins of Muḥammad like in a niche; its lamp meaning Muḥammad's heart and its glass his breast. It is as if it were a glittering star because of the faith and wisdom that are included in it."[33] Referring to the widening of Muḥammad's breast (Qur'ān 94:1), Tustarī affirms that "God widened his breast through the light of the prophetic mission and so made it a mine (*ma'din*) for the spiritual realities (*ḥaqā'iq*),"[34] which are intuitive insights and divine gifts. With reference to the divine selection of Muḥammad in "did He not find you erring and guide you" (Qur'ān 93:7), Tustarī expands, "Did He not find you erring from the meanings of your pure affection and give you to drink from the potion of His affection with the cup of His love, and guide you to the intuitive knowledge of Him? He bestowed upon you the robes of honor of being His prophet and His messenger in order to guide you by these (distinctions) to His proximity and unicity."[35] In Tustarī's view, Muḥammad's heart absorbed the divine realities during his primordial vision and subsequently treasured them as divine gifts of illumination that became a well-spring of God's revelation for humanity.

For Tustarī, any concern for the particular circumstances of the *isrā'/mi'rāǧ* accounts is superseded by his preoccupation with the all-inclusive

[32] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, pp. 95-96; al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433*, f. 318b; Ms. *Istanbul, Fatih 261*, ff. 269b-270a; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b*, ff. 249a-b; Rūzbihān al-Baqlī al-Šīrāzī, *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*, vol. 2, p. 289.

[33] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, p. 68; Abū'l-Faḍl 'Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī, *Kitāb al-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2 vols., Damascus 1392/1972, vol. 1, pp. 58-59; G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, p. 157.

[34] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, p. 123; al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Ms. *London, British Museum Or. 9433*, f. 347a; Ms. *Istanbul, Fatih 261*, f. 307b; Ms. *Alexandria, Baladiyya 1018b*, f. 284a; Rūzbihān al-Šīrāzī, *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*, vol. 2, p. 377.

[35] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, p. 122.

vision that Muḥammad received prior to his physical appearance in this world and the primal constitution of Muḥammad's heart as the fountainhead of prophetic revelation. Ibn ʿAṭāʾ, however, understands that vision as an actual event, occurring here and now in the heart of the historical Muḥammad. Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Adamī, known as Ibn ʿAṭāʾ (d. 309/922), a renowned Ḥanbalī Ṣūfī of Baghdad, was at first a companion of Ǧunayd, then became a close friend of al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ (d. 309/922) and a rival of Abū Muḥammad al-Ǧurayrī (d. 311/924), Ǧunayd's successor as leader of the Ṣūfī circle of Baghdad.[36] Ibn ʿAṭāʾ was highly respected among the Ṣūfīs for his subtle interpretation of the Qur'ān and his deep experience of mystical union with God. He was also known to have experienced life as a profound tragedy, having lost his wife, his ten sons and all his possessions under violent circumstances, perhaps, when their caravan was ambushed on a pilgrimage to Mecca.[37] Ibn ʿAṭāʾ was an outspoken man, one who engaged in divisive controversy with other Ṣūfīs and entered into heated altercations with the guardians of public order. In fact, his public rebuke in Baghdad of the vizier (probably Ḥāmid b. al-ʿAbbās, d. 311/924), apparently in defense of ecstatic utterances made publicly by Ḥallāǧ, so enraged the vizier that he had Ibn ʿAṭāʾ brutally beaten to death, with his teeth knocked out.[38]

Ibn ʿAṭāʾ is said to have compiled a book on Qur'ān interpetation, *Kitāb fī fahm al-Qur'ān*, which was transmitted by Abū ʿUmar ʿAlī b. Muḥammad al-Anmāṭī[39] and, though lost today, may have served as the basis for the many statements Sulamī incorporated into his Qur'ān commentaries.[40] A salient feature of Ibn ʿAṭāʾs approach to Muḥammad's vision of God is the fine sensitivity he has for translating the Prophet's actual vision at

[36] Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (ed. J. Pedersen), pp. 260-268; (ed. N.Šurayba), pp. 65-272; al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, vol. 14, pp. 255-256; *Ta'rīḫ al-islām*, vol. 23 (yrs. 301-320), pp. 247-248; M.A. Amir-Moezzi, "Ibn ʿAṭā al-Adamī, esquisse d'une biographie historique," *Studia Islamica*, 63 (1986), pp. 63-127; R. Gramlich, *Abu l-ʿAbbās b. ʿAṭā': Sufi und Koranausleger*, Stuttgart 1995, pp. 1-10.

[37] Al-Anṣārī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 295; Farīd al-Dīn ʿAṭṭār al-Naysābūrī, *Taḏkirat al-awliyāʾ*, vol. 2, p. 68.

[38] A.J. Arberry, *Pages from the Kitāb al-lumaʿ of Abū Naṣr al-Sarrāj*, London 1947, p. 9; al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, vol. 14, p. 256; *Ta'rīḫ al-islām*, vol. 23 (yrs. 301-320), p. 248.

[39] Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, 14 vols., Cairo 1341/1931, vol. 12, p. 73.

[40] Edited by P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beirut 1972, pp. 23-182.

the Lote Tree of the Boundary into the inner spiritual experience of one favored by God in a particular way. Taking his cue from a passage of the Qur'ān that depicts Muḥammad as a fellow Arab, "now there has come a messenger from among yourselves" (Qur'ān 9:128), Ibn ʿAṭāʾ nevertheless stresses the special preparation of Muḥammad's soul (*nafs*) for the reception of revelation. "In its nature (*ḫilqatan*), his soul is similar to the soul of other human beings, but in its reality (*ḥaqīqatan*), it is different from theirs, because it is a soul that has been sanctified by the lights of prophethood, fortified by the vision of the [spiritual] realities, and firmly established in the nearest place and the highest station."[41]

Commenting on 17:1, Ibn ʿAṭāʾ continues, "God purified the place of nearness and the station of proximity from any influence that anything created would ever have on it. Muḥammad set out with his soul (*nafs*), traveled by night with his spirit (*rūḥ*), and was driven on (*suyyira*) by his inmost being (*sirr*). The inmost being did not know what preoccupied the spirit and the spirit did not know what the inmost being was beholding, while the soul had neither an inkling of both of them nor of what pre-occupied them. Each of them was confined to its own limit, beholding the Real One (*al-ḥaqq*) and apprehending something of Him without any mediation and without anything human supporting it. The Real One dealt in reality with His servant and made him real, making him stand where there is no station, addressing him, and revealing to him what He revealed. Great is our Lord and Most High."[42]

Understanding Muḥammad's vision of God as the climax of his heavenly journey, Ibn ʿAṭāʾ links it with his commentary on Qur'ān 53:1-18 and observes that Muḥammad kept his eyesight focussed on God, while his heart minutely absorbed what he witnessed. "Not everyone who beholds, has his heart empowered to apprehend what he witnesses, because what one sometimes sees with the eyes may confuse the inmost being, unable to endure what overwhelms it. In his beholding, the Prophet, however, is sustained by God in his heart, his intellect, his sense perception and his glance. Therein lies the truthfulness of his intention and his apprehension of what he was shown."[43] Supported by God, Muḥammad was capable of beholding God with "his faculties firmly balanced," rather than striving for God's vision "with excessive

[41] P. Nwyia, *op. cit.*, p. 56.
[42] *Ibid.*, pp. 75-76.
[43] *Ibid.*, p. 151.

desire." Muḥammad saw "the signs" of God without being overpowered by their majesty, "fleeing from them" until he reached communion with the Most High Himself at the place of the vision, where alone he found refuge and rest and truly felt at home.[44]

While Ibn ʿAṭāʾ anchors the vision of God firmly in Muḥammad's soul as divinely illuminated and as finding its true home only in the nearness of God, the interpretation of the vision attributed to Ǧaʿfar al-Ṣādiq explains it as an encounter of lover and beloved. The historical Ǧaʿfar al-Ṣādiq was born in Medina in either 80/699 or 83/703 as the son of Muḥammad al-Bāqir (d. 114/732 or 117/735), the fifth Šīʿī *imām*, and Umm Farwa, a great-granddaughter of Abū Bakr (d. 13/634). Shortly before the revolt of his uncle Zayd b. ʿAlī in 122/740, Ǧaʿfar was recognized as the sixth Šīʿī *imām*. He neither played an active political role during the transition from Umayyad to ʿAbbāsid rule nor supported the unsuccessful revolt of Ibrāhīm b. ʿAbdallāh in 145/762. Rather, he led the life of a man of learning (*ḥikma*, *maʿrifa*). Except for some time spent in Kūfa during his later years, Ǧaʿfar al-Ṣādiq lived and worked quietly as a scholar in Medina, where he died in 148/765.[45] As shown in another article, it is difficult to attribute the items of Qurʾān interpretation, quoted in Sulamī's works, to the historical Ǧaʿfar al-Ṣādiq as their actual and authentic author.[46] They are better understood as reflecting ninth-century Ṣūfī terms and ideas that echo fundamental notions of Ǧaʿfar al-Ṣādiq.[47] However, even as a form of pseudo-Ǧaʿfar, they represent a consistent delineation of Muḥammad's vision of God with the Ṣūfī symbolism of love.

For Ǧaʿfar, Muḥammad's direct personal encounter with God left no room for a third in this meeting of lover and beloved. In this encounter there was no space, as Ǧaʿfar says, for even the accompanying angel Gabriel. Asked to describe the Prophet's ascension (*miʿrāǧ*), Ǧaʿfar

[44] *Ibid.*, p. 151.

[45] M.G.S. Hodgson, "Jaʿfar al-Ṣādiq," *Encyclopaedia of Islam* (new edition, ed. B. Lewis et al), Leiden-New York 1965, vol. 2, pp. 374-375; H. Halm, *Shiism*, Edinburgh 1991, pp. 29-31; al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, vol. 6, pp. 255-270; *Taʾrīḫ al-islām*, vol. 9 (yrs. 141-160), pp. 88-93.

[46] P. Nwyia, "Le Tafsīr mystique attribué à Jaʿfar Ṣādiq," *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1968), pp. 181-230; reprinted in ʿAlī Zayʿūr, *al-Tafsīr al-Ṣūfī li'l-Qurʾān ʿinda al-Ṣādiq*, Beirut 1979, pp. 125-212; cf. P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut 1970, pp. 156-207.

[47] G. Böwering, "The Qurʾān Commentary of al-Sulamī," pp. 53-55; G. Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary," pp. 18-22.

answered, "How can I describe for you a station in which Gabriel despite his high rank could find no room!?"[48] Not unlike Ibn 'Aṭā', Ǧa'far understands Muḥammad's vision of God as the climax of the heavenly journey and interpets "the star" of Qur'ān 53:1, "By the star when it plunges", as the heart of Muḥammad which alone is capable of beholding God. Muḥammad's vision of God was direct; it freed his heart from any uncertainty and left no space for any mediation. "Muḥammad drew near to that which was entrusted to his heart of knowledge and faith. He came closer while his heart was at rest, and doubt and confusion disappeared from his heart. God made him draw near to Him until he was within two bows' length or even closer. Seen from God's side, the drawing near had no limit, while seen from the side of man it is limited. Then God revealed to His servant that which He revealed, without any mediation between them, [confiding] a secret to his heart without anyone else being aware of it."[49]

God entrusted knowledge and faith to Muḥammad's heart in a direct encounter, marked by moments of intimacy and awe, and conveyed a secret to his heart that can only be communicated with utmost affection and that cannot be shared by anyone else. Ǧa'far states, "When the lover drew close to the beloved to the degree of intense nearness, he was met by extreme awe. The Real One treated him with the most affectionate kindness, because only the most affectionate kindness can sustain extreme awe. This is meant by His word, 'He revealed,' (Qur'ān 53:10) that is to say, there happened what happened, the lover saying to the beloved what a lover says to his beloved. He inclined toward him with the affection of a lover for his beloved, and He communicated with him in secret as a lover converses with his beloved. They kept things hidden and did not divulge their secret to anyone else. No one knows that revelation except the One who revealed it and the one who received the revelation. No one knows what he beheld except the One who showed it and the one who beheld it. The lover drew near to the beloved, becoming His confidant and intimate."[50]

These four examples of classical Ṣūfī interpretations highlighting Muḥammad's vision of God from different perspectives — the foretaste of the beatific vision, the primordial vision of pre-existence, the vision

[48] P. Nwyia, "Le Tafsīr mystique attribué à Ja'far Ṣādiq," p. 205.
[49] *Ibid.*, pp. 222-223.
[50] *Ibid.*, pp. 223.

of the heart here and now, and the symbolism of love in secret communion — try to bridge the gulf between humanity and the Transcendent by filling the aural character of the Qur'ānic word with visual imagery. Relegating the 'historical' or particular circumstances of the Prophet's heavenly journey to the background, they establish its climax in Muḥammad's vision of God as an all-inclusive moment in which, as the Ḥadīṯ says, Muḥammad had a uniquely privileged moment (*waqt*) with God: "I have a moment with God in which no angel drawn near nor prophet sent rivals me."[51] In the perspective of these prominent classical Ṣūfīs, no other human being was ever granted a more exalted access to proximity with the Eternal One. While the recited word of God creates its own echo in the human soul, by articulating eternity in a seemingly endless series of time instants, the vision of God fills the inner space of the mystic with the all-inclusive mirror image of eternity.

Gerhard BÖWERING
Yale University
New Haven

[51] G. Böwering, "Ibn al-'Arabī's Concept of Time," in: *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit* (Festschrift Annemarie Schimmel, ed. A. Giese and J.C. Bürgel), Bern 1994, pp. 71-72.

LE *MI'RĀĞ* D'ABŪ YAZĪD BASṬĀMĪ

Pierre Lory

Le voyage céleste du prophète Muḥammad depuis Jérusalem à travers les sept cieux fut, on le sait, une source d'inspiration et un modèle pour l'expression de l'expérience mystique en Islam. Mais vers quelle époque, dans quel esprit, selon quelles modalités ce thème du *mi'rāğ* pénétra-t-il dans la littérature soufie — sont des questions encore mal éclaircies. Au début de ce siècle, Miguel Asin Palacios avait déjà désigné Abū Yazīd Basṭāmī comme le premier maître soufi à avoir accompli un *mi'rāğ*[1]. Louis Massignon déclara également de façon affirmative: «Bisṭâmî est le premier mystique musulman dont la méditation coranique ait abouti à reconstruire *ab intra* l'extase mohammédienne»[2]. Cette affirmation dérive probablement d'une notice de Ḏahabī, citant 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī: «Les habitants de Basṭām critiquèrent Abū Yazīd, et rapportèrent à al-Ḥusayn ibn 'Īsā al-Basṭāmī qu'il s'attribuait un *mi'rāğ* comme celui qu'avait accompli le Prophète. Al-Ḥusayn expulsa de Basṭām Abū Yazīd, qui se rendit au pèlerinage, regagna Gurgān puis, après la mort d'al-Ḥusayn, revint à Basṭām»[3]. Cette remarque, notons-le tout de suite, est isolée, et n'apparaît pas dans nos sources les plus anciennes, qui ne parlent pas de *mi'rāğ* à propos d'Abū Yazīd et insistent sur sa stabilité, car contrairement à beaucoup d'autres soufis, il ne quitta que très rarement sa ville natale. Mais Basṭāmī, on le sait, n'a jamais rien écrit, et tout ce que nous savons de son enseignement provient de sources indirectes et nécessairement dépendantes d'une transmission orale ayant duré au moins un siècle[4]. Il est donc délicat de

[1] *L'Eschatologie musulmane dans la divine comédie*, trad. fr. par B. Dubant, Milan, Archè, 1992 (1° éd. esp. 1919), p. 81.

[2] *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, rééd. 1954 (1° éd. 1922), p. 277; idée reprise telle quelle par E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Paris, Sindbad, 1981, pp. 159 s.

[3] *Mīzān al-i'tidāl*, éd. A.M. al-Biğāwī, Le Caire, 1963, vol. II, p. 347. La référence à Sulami n'est pas précisée.

[4] Pour un exposé sur la vie et la spiritualité d'Abū Yazīd Ṭayfūr ibn 'Īsā Basṭāmī, v. R. Deladrière, «Abū Yazīd al-Bisṭāmī et son enseignement spirituel», *Arabica* XIV

vouloir reconstituer exactement la teneur de ses propos et enseignements. C'est toutefois à cette évaluation malaisée de ces quelques données que sera consacrée la modeste contribution qui va suivre. Nous tâcherons d'y montrer comment l'expression de l'expérience mystique en terme d'élévation voire d'ascension apparaît bel et bien dans les paroles attribuées à Abū Yazīd, mais qu'elles furent transformées voire déformées pour constituer une légende propre de *mi'rāğ* basṭāmien.

Les sources écrites faisant état de l'ascension d'Abū Yazīd ne sont pas très nombreuses. La première, la plus ancienne, est le *Kitāb al-luma'* de Sarrāğ. Il rapporte trois brefs récits de ces ascensions célestes d'Abū Yazīd, qui nous serviront de base pour les évaluations qui vont suivre. Sarrāğ (m. en 378/988) est un auteur assez ancien, et sérieux dans le choix des informations qu'il livre. Il lui arrive même de vérifier certaines traditions orales; il affirme lui-même s'être rendu à Basṭām et s'être enquis de l'authenticité de la fameuse locution «*subḥānī, subḥānī...*» attribuée au grand saint. C'est d'ailleurs avec une certaine prudence qu'il cite trois paroles d'Abū Yazīd évoquant un envol céleste, et que nous pouvons considérer comme les «noyaux» probables de tout ce qui s'est écrit par la suite sur son ascension céleste[5]. En voici les textes:

1) «Une fois, Dieu m'enleva[6], me plaça devant Lui et me dit: O Abū Yazīd, mes créatures aimeraient te voir! Je dis: Embellis-moi par ton unicité (*waḥdāniyya*), revêts-moi de ton égoïté (*anāniyya*), élève-moi jusqu'à ton unitude (*aḥadiyya*), afin que tes créatures disent en me

(1967); H. Ritter, art. «Abū Yazīd al-Bisṭāmī» dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. La date exacte de sa mort — 234/848 ou 261/874 — n'est pas vraiment établie. Nous adoptons la graphie Basṭāmī (de la ville de Basṭām; cf Ibn Ḫallikān, *Wafayāt* II p. 531, n° 312), et non celle plus courante mais fautive de Bisṭāmī.

[5] Sarrāğ, *Kitāb al-luma'* (éd. 'A.Ḥ. Maḥmūd et 'A.B. Surūr, Le Caire, 1960, pp. 461 s.; on peut également consulter l'excellente traduction allemande de R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, pp. 522 s.) introduit ces paroles de façon impersonnelle («les gens disent...», «on raconte que...») et ne mentionne donc pas de chaîne de transmission, d'où sa circonspection; mais ces *isnād*-s existent bel et bien, et sont produits par Sahlağī (cf *infra*). Par contre, Sarrāğ signale et cite le commentaire qu'en a rédigé Ğunayd. Il est plausible de penser que ce dernier a recueilli les sentences d'Abū Yazīd de la bouche de son principal transmetteur, son neveu Abū Mūsā ibn Ādam, et les aurait traduites en arabe (v. à ce sujet Massignon, *Essai*, 274; et Ritter, *art.cit.*).

[6] Ar. *rafa'a-nī* — ce qui évoque l'expression coranique utilisé pour l'élévation d'Idrīs (XIX 57) et l'ascension de Jésus (IV 158). Sur la rapprochement entre la figure d'Abū Yazīd et celle de Jésus, v. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. A.A. Afifi, Beyrouth, 1946, p. 142.

voyant: nous te voyons! et que ce soit Toi (qu'ils voient), et que moi je n'y soit pas!»

2) «Au début de mon voyage vers son unicité, je devins un oiseau dont le corps était d'unitude et les deux ailes de perpétuité (*daymūma*). Je ne cessai de voler pendant dix ans dans l'air de la qualité (*kayfiyya*) pour parvenir à un air semblable cent millions de fois. Je continuai à voler sans cesse jusqu'à ce que j'accède à l'esplanade de la prééternité (*azaliyya*); j'y aperçus l'arbre de l'unitude [Sarrāǧ: «puis il décrivit sa terre, sa base, ses branchages et ses fruits, et dit]: je considérai alors (cela) et sus que tout cela est tromperie (*ḫud'a*)».
3) «J'accédai à l'esplanade du non-être (*laysiyya*), et ne cessai d'y voler pendant dix ans, passant du «non» (*lays*) au «non» par le «non». J'accédai alors à la privation (*taḍyī'*) qui est l'esplanade de l'unification (*tawḥīd*). Je continuai de voler dans la privation par le «non», jusqu'à perdre complètement la perdition. Je me perdis et perdis la privation par le «non» dans le «non» en ce qu'il me fit perdre la perte. Puis j'accédai à l'unification, les créatures étant absentes au gnostique, et le gnostique absent aux créatures».

Sarrāǧ ne précise pas si ces trois propos se suivent dans un seul discours; il les présente séparément et comme des paroles disjointes. On remarquera toutefois leur enchaînement, qui suggère une cohérence voire une succession dans la progression spirituelle[7]. On notera surtout combien peu elles évoquent le *mi'rāǧ* du Prophète. Celui-ci n'est nulle part évoqué dans ce texte, et aucune des caractéristiques de l'ascension prophétique (passage de ciel en ciel; rencontre avec des anges, des prophètes...) n'est mentionnée. Soulignons par ailleurs l'endroit précis où Sarrāǧ mentionne ces trois paroles: celles-ci n'apparaissent ni dans le chapitre sur les états et les stations spirituels, ni dans celui consacré à l'extase, ni dans le passage consacré aux termes et formulations difficiles (techniques) des soufis, mais bien dans le chapitre final, le «Commentaire des paradoxes (*šaṭḥiyyāt*) et des paroles dont la formulation extérieure est choquante mais dont le sens intérieur est vrai et juste». C'est dire le caractère exceptionnel de l'expérience décrite. Exceptionnel mais non marginal: ces propos constituent les trois premiers *šaṭaḥāt* rapportés et

[7] Massignon intervertit cette succession en donnant l'ordre 1/3/2 (*Essai* p. 278); il n'explique pas la raison de cette inversion, mais celle-ci a en tout cas pour conséquence de placer la clausule «et je sus que tout cela était tromperie» comme l'aboutissement final de l'expérience mystique de Basṭāmī.

commentés par Sarrāǧ, comme s'ils contenaient la clé des autres paradoxes ou locutions extatiques du chapitre. Cette composition donne l'impression que les commentateurs d'Abū Yazīd ont reçu des paroles de lui qu'ils jugeaient essentielles, mais qu'ils ne savaient ou ne voulaient pas intégrer dans des catégories connues de psychologie mystique.

Cette première impression est confirmée par une deuxième source essentielle, le *Kitāb al-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr*. L'auteur de cette compilation, Abū al-Faḍl Sahlaǧī, m. en 476/1083, se trouve à l'aboutissement d'une importante chaîne de transmission basṭāmienne qui part des proches disciples d'Abū Yazīd pour aboutir à lui, via Ibn Bākūyeh (m. 442/1050) et son propre maître Abū ʿAbd Allāh Dāstānī[8].

Le *Kitāb al-nūr* se présente comme une compilation sans chapitres ni regroupements thématiques d'environ 460 paroles attribuées à Abū Yazīd. Elles sont souvent présentées comme des hadîth-s, avec leur chaînes de transmission et classées en fonction de leurs *isnād*-s — quitte à mentionner des doublets. Ces paroles peuvent n'être qu'une seule phrase, ou représenter un long développement; elles sont parfois encapsulées dans un court récit, et parfois présentées telles quelles. L'importance du livre est bien sûr cardinale pour notre connaissance de l'enseignement d'Abū Yazīd, puisqu'il est le témoin principal de la transmission d'une véritable école de spiritualité basṭāmienne.

Or que mentionne le *Kitāb al-nūr* à propos du *miʿrāǧ*? On y retrouve la première des trois paroles citées par Sarrāǧ, formulée avec quelques variantes, à laquelle est adjointe la clausule suivante: «Abū Yazīd dit: (Dieu) fit ainsi, Il m'installa, m'embellit et m'éleva puis me dit: Sors et vas vers mes créatures. Je fis un pas hors de Lui vers les créatures. Mais au second pas, je m'évanouis et Il proclama: ramenez mon bien-aimé, car il ne supporte pas d'être éloigné de Moi!»[9]. Le propos concerne ici la nature de la *walāya*, non une quelconque ascension vers Dieu.

La seconde parole signalée par Sarrāǧ se retrouve dans le *K. al-nūr* sous une forme sensiblement différente: «Lorsque je partis vers l'unicité

[8] Le *K. al-nūr* a été édité par ʿA.R. Badawī dans le volume *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Koweit, 1978 (1° éd. Le Caire, 1949). Pour une analyse des chaînes de transmission, v. Massignon, *Essai*, p. 274; Ritter, *art.cit.*; *K. al-nūr*, p.69 s. La traduction de A. Meddeb, *Les dits de Bisṭāmī*, Paris, Fayard, 1989, incomplète et peu fiable, peut toutefois donner une certaine idée de l'ouvrage.

[9] *K. al-nūr*, p. 149; variantes pp. 123 et 87. V. également Abū Nuʿaym, *Ḥilyat al-awliyā'*, Beyrouth, 1988, X p. 36; Ibn al-Ǧawzī, *Ṣifat al-ṣafwa*, Haydarabad, 1357/1938, IV p. 92; Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, éd. A.H. Ṣāliḥ Ḥamdān, Le Caire, s.d., I p. 447.

— au premier moment de l'unification (*tawḥīd*) — je me mis à marcher avec mon entendement pendant dix ans, jusqu'à ce que mon entendement s'épuise. Alors je devins un oiseau dont le corps était d'unitude et l'aile de perpétuité. Je volai sans arrêt dans l'air de la qualité pendant dix ans, aussi loin que la distance séparant le Trône de la terre, huit cent millions de fois. Je continuai à voler jusqu'à dépasser la perpétuité. (Il ajouta:) alors je pris connaissance de l'unification dans l'absence des créatures pour le gnostique, et l'absence du gnostique aux créatures»[10]. Nous rencontrons aussi d'autres fragments apparentés. Ainsi: «Je ne cessai de voyager dans l'esplanade de l'unification jusqu'à sortir dans la demeure de l'isolement. Je ne cessai de voyager dans la demeure de l'isolement jusqu'à sortir dans l'esplanade de la perpétuité. Je bus une coupe qui me désaltéra à jamais de la soif du souvenir (de Dieu, *ḏikri-hi*)»[11]. On notera dans ce dernier passage l'absence de l'idée de vol (*ağūl* et non *aṭīr*): c'est bien le voyage qui est souligné ici, non son caractère ascensionnel. Ailleurs encore, l'idée de «tromperie» évoquée dans la deuxième parole est bien mentionnée à propos des épreuves mystiques, mais hors du contexte d'une ascension[12].

Nous trouvons cependant dans le *Kitāb al-nūr* deux véritables récits d'ascension mystique, très nets malgré leur brièveté: «Je fus élevé en esprit (*'urriğa bi-rūḥī*) et traversai le monde angélique (*malakūt*). A chaque fois que je rencontrais l'esprit d'un prophète, je le saluais et il répondait à ma salutation; excepté l'esprit de Muḥammad (*ṣl'm*), car mille voiles de lumière incandescents l'entouraient, qui consumaient presque (le spectateur?) en un clin d'oeil»[13]. Un autre récit n'est pas moins suggestif: «Ravi dans le *Ğabarūt*, je m'enfonçai dans les océans du *Malakūt* et les voiles du *Lāhūt* jusqu'à ce que je parvienne au Trône. Il était vide, et je me précipitai dessus en disant: Seigneur (*Sayyidī*), où Te chercher? Il (Se?) dévoila, et je vis que j'étais moi. Je suis moi, je commande à ce que je cherche, je suis moi-même et personne d'autre où que j'aille»[14]. Le *Kitāb al-nūr* mentionne par ailleurs plusieurs dires de face-à-face avec Dieu qui pourraient inclure une idée d'ascension[15].

[10] *K. al-nūr*, pp. 149-150; Munāwī, *Kawākib*, I p. 444.

[11] *K. al-nūr*, p. 168; et variantes sous forme d'injonctions p. 116 et p. 165. V. également Abū Nu'aym, *Ḥilya*, X p. 35.

[12] *K. al-nūr*, p. 153.

[13] *K. al-nūr*, pp. 111-112 (nous lisons *taḥtariq* et non *taḫtariq*); cf aussi p. 86.

[14] *K. al-nūr*, p. 164.

[15] P.ex. pp. 110 et 128.

En bref: le thème de l'ascension est donc bien présent dans la tradition basṭāmienne, mais il ne compte pas parmi les symboles les plus prégnants dans l'ensemble des paroles d'Abū Yazīd. Un exemple net de cette constatation est fourni par un long passage de dialogue entre le«moi» du soufi et le «Moi» divin, où les expressions «je fus élevé» (*rufi'tu*) et «je m'envolai» (*ṭirtu*) apparaissent dans une profusion d'autres formulations symboliques[16]. L'idée d'ascension apparaît moins fréquemment que celle, voisine, de pèlerinage p.ex., ou encore de l'immersion dans un océan. Ce dernier thème mérite d'ailleurs l'attention, car on y trouve des éléments narratifs ou symboliques qui réapparaîtront dans des récits ultérieurs de *mi'rāǧ*[17].

Des éléments de *mi'rāǧ* bastāmiens ont également été rapportés et commentés par Rūzbehān Baqlī (m. 606/1209) dans son *Šarḥ-e šaṭḥiyyāt*[18]. Ce recueil de paradoxes mystiques nous est fort précieux: il donne un échantillon des enseignements spirituels (et non des seules locutions «extatiques») des grands maîtres du soufisme primitif. Abū Yazīd y est représenté par trente et un *šaṭaḥāt*, largement commentés par Rūzbehān. Or ce dernier commence la série de ces *šaṭaḥāt* par les trois paroles rapportées par Sarrāǧ et citées *supra*. Il les cite dans le même ordre. Le second texte contient toutefois quelques variantes; Abū Yazīd y aperçoit notamment «l'arbre de l'unitude, dont les racines s'enfoncent dans la terre de la prééternité et dont les branches montent dans l'air de la postéternité» et il mange de son fruit, avant de découvrir que tout cela n'était que tromperie[19]. Rūzbehān marque bien la progression par rapport au *šaṭḥ* précédent. La troisième parole est présentée sous une forme abrégée et simplifiée: «J'allai dans l'esplanade du non-être (*nīstī*). Je volai dans le non-être quelques années, passant du «non» au«non» par le «non» du «non». Là, je me perdis, et m'égarai dans la perdition de la

[16] *K. al-nūr*, pp. 175-176.

[17] *K. al-nūr*, pp. 84, 98, 128, et surtout 86, où l'on retrouve les voiles incandescents mentionnés plus haut, mais ici situés à la limite d'un océan. Ce qui illustre bien notre propos: le thème de l'ascension n'est nullement central chez Abū Yazīd, puisque d'autres expressions symboliques peuvent lui être substituées.

[18] *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, éd. et introd. par H. Corbin, Téhéran/Paris, 1981, pp. 79-84.

[19] Peut-être Rūzbehān avait-il accès à la source écrite même que Sarrāǧ avait omis de citer intégralement. Par ailleurs, le long passage qui fait suite à ce *šaṭḥ* dans le *Šarḥ-e šaṭḥiyyāt* (p. 81) et que Corbin y a inclus du fait qu'il est à la première personne, nous semble plutôt être un commentaire de Rūzbehān, car il reprend les termes de la progression du mystique.

perdition. Je considérai alors l'unification (*tawḥīd*), après avoir été anéanti à mon moi et à l'univers». Rūzbehān, on le voit, ne présente pas un récit de *mi'rāğ* basṭāmien à proprement parler. Comme chez Sarrāğ ou Sahlağī, les références aux envols sont bien présentes. Mais Rūzbehān lui-même souligne qu'il s'agit là de symboles (*maṯal*) cherchant à exprimer une immensité incommensurable, et une temporalité sans durée; il ne parle même pas ici d'une vision de type imaginale — fréquemment vécue par Rūzbehān lui-même au cours de son parcours spirituel — et reporte les propos d'Abū Yazīd à son expérience personnelle d'anéantissement (*fanā'*).

Nous trouvons par contre une seconde série de textes où l'ascension céleste d'Abū Yazīd est nettement présentée en terme de *mi'rāğ*; c'est-à-dire que l'expression symbolique de l'élévation est explicitement rapprochée de l'ascension céleste du prophète Muḥammad. Un exemple patent de ce glissement nous est fourni par une remarque incidente de Huğwīrī (5°/11° siècle) citant dans son *Kašf al-maḥğūb* un bref récit où ce caractère de voyage céleste est plus accentué. Transporté en esprit dans les cieux, Abū Yazīd ne prête attention ni au paradis ni à l'enfer. Puis (mais s'agit-il du même récit?) il devient un oiseau: «Et je volai dans l'air de l'ipséité (*huwiyyat*) jusqu'à parvenir à l'esplanade de l'unitude. J'y vis l'arbre de la prééternité. Je considérai cela, et vis que tout cela était moi-même». Appelant Dieu à l'aide, Abū Yazīd s'entend dire que c'est en suivant scrupuleusement le prophète Muḥammad qu'il parviendra au but. C'est cela que les soufis (*ahl-e ṭarīqat*) appellent le *mi'rāğ* d'Abū Yazīd, conclut Huğwīrī, qui prend alors soin de bien faire le départ entre le *mi'rāğ* des prophètes, qui implique un déplacement corporel, de celui des saints, qui n'a lieu qu'en esprit et traduit en fait la proximité divine[20]. A l'époque de Huğwīrī — (m. en 469/1076), donc contemporain de Sahlağī — la légende de l'ascension céleste du saint de Basṭām avait bel et bien pris corps, à partir de fragments anciens attestés et de données du dogme: ascension corporelle du Prophète, précellence des prophètes sur les saints.

Farīd al-dīn 'Aṭṭār (m. vers 627/1230) cite par ailleurs, en annexe du chapitre de la *Taḏkirat al-awliyā'* consacré à Abū Yazīd, un texte autonome intitulé *Mi'rāğ-e šayḫ Bāyazīd*. Le terme de *mi'rāğ* est donc utilisé

[20] *Kašf al-maḥğūb*, éd. V. Jukovski, Leningrad, 1926, p. 306. A noter que cette citation intervient dans un développement cherchant à démontrer la précellence des prophètes sur les saints.

ici également. Le texte de ʿAṭṭār est toutefois loin de constituer un récit suivi et structuré. Il consiste en fait dans la juxtaposition de *logia* d'origine et de portée assez diverses. Les premières décrivent le dépouillement héroïque du mystique qui cherche à s'arracher à tout ce qui n'est pas Dieu: ce qui renvoie du reste à l'origine même de l'idée d'ascension chez Abū Yazīd, comme nous le verrons. Puis suivent deux versions différentes et toutes deux très remaniées de la deuxième parole citée par Sarrāǧ: «Lorsque je parvins à son unicité — et ce dès le premier instant où je considérai le *tawḥīd* — je courus pendant des années dans cette vallée avec le pied de la compréhension (*ifhām*), jusqu'à devenir un oiseau dont l'oeil était isolement et l'aile était perpétuité. Je volai dans l'air de la qualité. Lorsque j'eus disparu des créatures, je pensai être parvenu au Créateur (...) Puis je volai trente mille ans dans l'espace de son unicité. Puis, trente mille ans encore, je volai dans la divinité (*ulūhiyyat*), et trente mille ans encore dans l'isolement (*fardāniyyat*). Après quatre-vingt-dix mille ans, je vis Abū Yazīd; et tout ce que je voyais était moi-même»[21]. Ce dernier passage est suivi par une note importante, où Abū Yazīd, au terme de son voyage, pense être parvenu au sommet de ce qu'un homme peut connaître et vivre; et il s'aperçoit à ce moment précis qu'il est parvenu exactement là où commencent les degrés des prophètes. Nous rejoignons ici le message souligné par Huǧwīrī.

A ce passage succède, sans transition, le récit abrégé d'un *miʿrāǧ* proprement dit. L'esprit d'Abū Yazīd contemple le paradis et l'enfer, mais passe sans s'arrêter. Il rencontre l'esprit des prophètes, et chacun le salue; mais arrivé au degré de l'esprit de Muḥammad, «il vit cent mille mers incandescentes sans fin et mille voiles de lumière; aurait-il posé le pied sur la première de ces mers, qu'il aurait été consumé!» Suit un commentaire — d'Abū Yazīd apparemment, mais peut être en fait de ʿAṭṭār — sur le fait qu'un mystique peut s'approcher sans dommage de Dieu, mais non du Prophète. Car Dieu est auprès de chacun, alors que le Prophète est à l'avant-garde de l'élite; il ne peut être vraiment approché qu'après la traversée complète du *lā ilāha illā Allāh*. Le «récit» de ʿAṭṭār évoque donc un *miʿrāǧ* proprement dit. Toutefois, on perçoit que son propos n'est pas de raconter l'ascension elle-même — décrite en trois lignes — mais bien de situer la position du saint réalisé, ayant traversé l'anéantissement (*fanā'*) et demeurant à l'état de permanence en Dieu (*baqā'*).

[21] Ed. Nicholson, Londres/Leiden, 1905-1907, pp. 174-175.

Une place à part doit être ici réservée à un texte, édité et traduit par R.A. Nicholson[22], décrivant l'ascension céleste d'Abū Yazīd. Ce *Qaṣd ilā Allāh* est attribué à Ǧunayd, mais son caractère apocryphe est apparent. L'auteur en serait un certain Abū l-Qāsim al-ʿĀrif, et l'un des traités de ce recueil est daté de 395/1005. Massignon considère ce manuscrit comme tardif; le fait est que son style stéréotypé et sans force semble très éloigné des textes basṭāmiens primitifs, même de celui de ʿAṭṭār. Rien n'empêche d'envisager que ce texte date effectivement du début du 5°/11° siècle: il représenterait alors la tradition hagiographique populaire des *manāqib* du saint, apparemment assez éloignée de celle où Sarrāğ ou Sahlaǧī ont puisé[23].

Ce récit raconte comment Abū Yazīd est élevé de Ciel en Ciel, du premier au septième. A chaque Ciel, il contemple des mondes angéliques plus merveilleux et éblouissants les uns que les autres, et il est à chaque fois accueilli comme un prince par les anges qui l'invitent à rester parmi eux. Mais lui préfère à chaque étape passer outre: c'est Dieu, et Dieu seul qu'il cherche, non la félicité, fût-elle céleste. Au-delà du septième Ciel, Dieu le change en oiseau, et Abū Yazīd se met à traverser des étendues immenses, des mers, des royaumes. Il rencontre l'Escabeau (*al-Kursī*), et le dépasse, puis atteint enfin le Trône de Dieu, Lequel lui accorde enfin la plénitude de sa proximité et de son amour électif. Abū Yazīd est alors accueilli et congratulé par l'esprit des prophètes, puis par l'esprit du prophète Muḥammad qui le félicite également et le charge de transmettre son salut à sa communauté.

Ce récit contient, on l'aura noté, plusieurs éléments rapporté par la tradition basṭāmienne directe: le mystique qui se change en oiseau par exemple, ou encore le refus de recevoir tout don matériel comme spirituel[24]. Dans

[22] «An early arabic version of the miʿrāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī», dans *Islamica* II, 3, 1926, pp. 402-415.

[23] *Essai* pp. 274 s., 319. En dépit des suggestions de Massignon et de Nicholson, il nous semble peu sûr que cette tradition hagiographique avide de détails merveilleux et de miracles soit celle-là même que Abū Mūsā al-Dabīlī, le fidèle disciple d'Abū Yazīd, ait transmise à son maître ʿAlī al-Qannād, car on en trouverait alors beaucoup plus de traces dans le *K. al-nūr*, qui a puisé à cette même tradition.

[24] Ce dernier thème se rencontre fréquemment dans le *K. al-nūr*; il est souvent rapporté à la personnalité entière et intransigeante d'Abū Yazīd, comme en témoigne ce récit rapporté par Munāwī: «Dieu me fit arrêter devant Lui en des stations, me présentant à chacune d'elle un royaume. Il me dit: «Veux-tu les objets précieux?» — «Non», répondis-je. «Veux-tu les belles personnes?» — «Non». «Veux-tu les pavillons (célestes)?» — «Non». «Alors, que veux-tu?». Je répondis: «Je veux ne pas vouloir», etc. *Kawākib*, IV p. 453; variante p. 454.

ce récit toutefois, l'aspect abrupt des premiers enseignements basṭāmiens est sensiblement adouci, et surtout beaucoup plus imagé. Abū l-Qāsim al-ʿĀrif précise en effet avec précaution qu'il s'agissait d'un rêve reçu dans le sommeil (*ra'aytu fī l-manām ka'annī ʿurriğtu ilā l-samāwāt*). La morale du récit est claire: prévenir les novices soufis auxquels ce texte s'adresse contre les «tentations spirituelles» et la complaisance dans les plaisirs mystiques. Il ne s'agit donc pas au sens strict d'une imitation du *miʿrāğ* prophétique, car Abū Yazīd ne rencontre que des anges dans chaque Ciel, et non des prophètes ou des vision de l'enfer, etc. Les prophètes «résident» tous auprès du Trône, dans la proximité divine. Globalement, le récit semble bien stéréotypé: mais c'est cependant bien la figure particulière d'Abū Yazīd qui a été mise en scène, ce qui signifie que la tradition soufie a discerné dans son type spirituel une connivence avec l'ascension mystique. Nous allons tenter à présent de distinguer les rapports possibles entre la figure historique d'Abū Yazīd (si tant est qu'on puisse la cerner bien sûr) et cette mise en scène plus imagée de son *miʿrāğ*.

Si nous nous tenons aux sources anciennes et fiables de la tradition basṭāmienne — Sarrāğ et Sahlağī pour l'essentiel — nous constatons donc qu'aucun récit suivi ne fait état d'un *miʿrāğ* d'Abū Yazīd. Ce que nous trouvons sont des fragments séparés où l'expérience mystique est traduite en terme d'«envolée». Nous sommes très loins des récits concrets et colorés que nous a transmis la littérature du voyage prophétique. On peut même se demander si les paroles d'Abū Yazīd réfèrent à un véritable envol: est-ce lui qui s'élève au-dessus de la condition terrestre, ou n'est-pas la perception du monde sensible qui s'étiole et disparaît progressivement hors de la conscience du mystique? La troisième parole citée dans les *Lumaʿ* et traduite *supra* affirme vigoureusement que l'oiseau ne «voyage» que dans et par la négation. Comprise en ce sens, l'ascension d'Abū Yazīd se trouve en pleine harmonie avec le reste de ses propos transmis dans le *Kitāb al-nūr*. Dans ces derniers, nous voyons l'ascète de Basṭām tempêter contre toute foi qui s'appuie sur des concepts, des connaissances ou de pratiques vides de la présence divine: tout cela n'est pour lui qu'idolâtrie et adoration de soi-même. Abū Yazīd s'élevait également avec vigueur contre l'idée de progression spirituelle de station (*maqām*) en station selon des états (*aḥwāl*) repérables. Ce qui est requis selon lui est une remise totale et sans retour de soi, qui ne demande ni entraînement, ni rituel prédéterminé, ni enseignement mystérieux. Cette démarche lui fut confirmée par une vision divine qui lui

fournit un unique et essentiel conseil: «Abandonne ton ego (*nafsa-ka*) et viens!»[25]. On demanda à Abū Yazīd quel était la nature de la voie (*kayfa al-ṭarīq*). «Ote-toi du chemin, tu arriveras à Dieu», répondit celui-ci[26]. Aucun procédé, aucune démarche n'est utile en dehors de ce don de soi. «Comment as-tu atteint ce que tu as atteint?» lui demanda-t-on. «Par rien (*bi-lā šay'*)» répliqua l'intraitable ascète[27]. A qui l'entretenait du degré spirituel du gnostique, il répondit: «Il n'y a pas de degré. Le plus haut avantage que recueille le gnostique, c'est son existence (*wuğūdu-hu*)!»[28]. Sa voie était visiblement celle d'un «décrochage» total et complet, non celui de l'apprentissage patient et du cheminement progressif. A la lumière de ces différents dires, on voit combien l'ascension spirituelle d'Abū Yazīd diffère des récits de *mi'rāğ*. Elle en est même l'opposé d'une certaine manière: là où le *mi'rāğ* donne des descriptions précises de la topographie céleste et des niveaux spirituels, Abū Yazīd refuse au contraire les repères, les balisages, les étapes intermédiaires.

A la limite, nous nous trouvons ici face à une «ascension immobile». Le mystique ne monte pas, car il vit déjà auprès du Trône de Dieu, il est au Paradis et même au-delà. Entendant réciter le verset «Le Jour où Nous rassemblerons les Pieux auprès du Très-Miséricordieux par groupes» (Cor. XIX, 88), il entra en extase et s'écria: «Celui qui est auprès de Lui n'a pas besoin d'être rassemblé, il est son compagnon (*ğalīs*) à jamais!»[29]. Un tel saint ne gravit pas l'échelle des cieux, il la contient, affirment plusieurs paroles du maître. A qui le questionnait sur la Tablette Gardée (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), Abū Yazīd répliqua: «Je suis la Tablette Gardée toute entière!»[30]. Cette position est illustrée par des récits suggérant la présence des anges dans l'ermitage d'Abū Yazīd: le ciel se rend présent là où vit le cœur du saint[31]. Cette vision de l'«ascension sans montée» fait d'une certaine manière pendant à celle du *ḥağğ*

[25] *K. al-nūr*, p. 84, 124; 'Aṭṭār, *Tadkira*, p. 171; Ibn al-Ğawzī, *Ṣifa*, IV p. 92; Ša'rānī, *Ṭabaqāt*, éd. Beyrouth, 1988, I p. 77; Munāwī, *Kawākib*, I, pp. 444 et 453-454 .

[26] *K. al-nūr*, pp. 134, 163; et 'Aṭṭār, *Tadkira*, p. 168.

[27] *K. al-nūr*, p. 87.

[28] *K. al-nūr*, p. 165. V. également Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. N.D. Šarība, Le Caire, 1986, p. 69 et Abū Nu'aym, *Ḥilya* X p. 37, où l'«existence» en question est celle de Dieu.

[29] *K. al-nūr*, p. 153; Abū Nu'aym, *Ḥilya*, X p. 41. Un autre *šaṭḥ* célèbre d'Abū Yazīd fait écho à cette affirmation: «J'ai dressé ma tente devant le Trône» (cité notamment par Sarrāğ, *Luma'*, p. 473).

[30] *K. al-nūr*, p. 103, 145; 'Aṭṭār, *Tadkira*, p. 171.

[31] 'Aṭṭār, *Tadkira*, 149.

accompli sur place, rapportée dans plusieurs anecdotes basṭāmiennes. Abū Yazīd en effet voyagea peu, contrairement à l'usage de nombreux autres soufis. Il n'aimait d'ailleurs pas les déplacements et les jugeait inutiles. A un ami et disciple qui le questionnait sur ses voyages, ajoutant «l'eau stagnante finit par se putréfier», Abū Yazīd répondit: «Sois un océan, tu ne pourriras pas!»[32]. Il aurait toutefois entrepris à plusieurs reprises de se rendre aux lieux saints, mais diverses anecdotes racontent comment il finit par renoncer à ce projet. Selon la plus célèbre, un noir lui apparut et l'invectiva: «Celui que tu cherches, tu L'as laissé à Basṭām sans le savoir! Tu Le recherches, alors qu'Il est plus près de toi que ta veine jugulaire!»[33]. De même que le temps du saint se trouve comme éternisé, l'espace de l'univers devient pour lui comme un seul point. Devant le grand cas qu'on faisait devant lui de la faculté de certains saints à voler dans les airs, il se mit à ironiser sur cette capacité partagée par les oiseaux et les djinns; puis il ajouta avec force: «Le bon croyant, c'est celui auprès de qui La Mecque vient, processionne puis revient sans qu'il n'en sente rien, comme s'il était ravi à lui-même»[34]. Tous ces traits nous ramènent à une attitude fondamentale chez Abū Yazīd: le but de la vie mystique est l'extinction du moi humain et son assomption par le Moi divin: tout le reste — rites et prières, voyages, symboles — lui est subordonné. C'est en ce sens, nous l'avons vu plus haut, qu'un maître soufi comme Rūzbehān interprète toutes les allusions aux «ascensions» du mystique de Basṭām: il n'est plus question ici de «voyage» où que ce soit, mais d'une tension vers l'anéantissement de soi (*fanā'*) toujours recommencée.

Un enseignement aussi abrupt ne pouvait manquer de surprendre et de choquer. Certains réagirent, et non des moindres, puisque Ǧunayd lui-même prit la plume pour commenter ces paroles dans un *Tafsīr li-kalām Abī Yazīd*. L'ouvrage est perdu, il ne nous en reste que quelques brefs fragments cités par Sarrāǧ notamment à l'endroit des trois paroles qui nous intéressent ici. Ǧunayd est à vrai dire assez sévère. Il n'interprète pas les «envols» d'Abū Yazīd comme des expériences de dépouillement

[32] *K. al-nūr*, p. 100, variantes plus développées dans Abū Nu'aym, *Ḥilya*, X pp. 34-35; et v. 'Aṭṭār, *Taḏkira*, pp. 148, 168; Ibn al-Ǧawzī, *Ṣifa*, IV p. 91.

[33] *K. al-nūr*, p. 108; dans un autre récit, c'est un pauvre qui lui propose de lui donner son viatique en aumône, et de processionner sept fois autour de lui en substitution de son *ḥaǧǧ* (p. 164). Cf aussi 'Aṭṭār, *Taḏkira*, p. 139.

[34] *K. al-nūr*, p. 158-159; et, dans le même esprit, pp. 139, 180; et Luma', p. 400; 'Aṭṭār, *Taḏkira*, pp. 161, 164, 169-170; Munāwī, *Kawākib*, pp. 446-447.

«en creux», mais bien comme un effort de progression vers Dieu; et il souligne alors qu'il s'agit là de propos d'un débutant sur le chemin de l'anéantissement, d'un impétrant cherchant à se rapprocher de Dieu parce qu'il n'a pas abandonné le fond de son ego et reste dans un rapport de dualité avec le Réel divin[35]. Ǧunayd critique en outre Abū Yazīd pour la bizarrerie de ses formulations («je parvins cent millions de fois...»; «je volai pendant dix ans...»). Le point n'est pas secondaire pour nous, c'est toute la question de la portée symbolique du langage appliqué à l'expérience mystique qui est en jeu. Pour Ǧunayd, ces expressions n'ont aucun *ma'nā*, en ce sens qu'elles ne renvoient à aucune réalité référentielle sous-jacente.

Sarrāǧ surajoute son propre commentaire à celui de Ǧunayd avec beaucoup de finesse[36]. Son but premier est certes apologétique: il s'agit de montrer que les propos des grands soufis, même s'ils paraissent parfois extravagants, obéissent à une cohérence interne et expriment une élévation spirituelle réelle. Comment interpréter ces «envols vers Dieu» face à des croyants critiques? Tout d'abord, remarque Sarrāǧ, tous les hommes existent devant Dieu, il n'est pas un seul individu qui ne demeure pas en sa présence. Toutefois, la qualité «présentielle» de chacun diverge énormément d'un individu à un autre; certains ont l'esprit voilé par les impuretés, d'autres l'ont pur et disponible comme un miroir. Chez ceux qui se rapprochent de leur Seigneur, chaque pensée devient comme un message divin, chaque perception ou événement devient parole émanant de Dieu. Et chaque nouveau message abolissant le précédent, le faisant apparaître comme tromperie, erreur, cette séquence de négations successives sans attaches fixes ni repères sûrs peuvent être comme illustrée par le vol d'un oiseau dans un espace sans borne. Sarrāǧ définit ainsi au mieux la démarche fondamentale de l'ascension basṭāmienne: une disponibilité «présentielle» de plus en plus pure et complète, aspirant l'âme jusque dans l'Ego divin illimité.

Sarrāǧ justifie également les formulations mêmes de Basṭāmī. Parler d'envol ou d'oiseau peut relever d'un usage métaphorique courant dans la langue arabe, note-t-il, et de tels emplois se retrouvent d'ailleurs dans

[35] Critiques reprises par ailleurs par d'autres grands soufis comme Šiblī («Si Abū Yazīd était ici, il ferait profession de foi musulmane devant l'un de nos jeunes novices», *Luma'*, p. 479) ou Ḥallāǧ («Pauvre Abū Yazīd! Il commençait à peine à apprendre à parler», etc.; passage des *Ṭawāsīn* apparaissant dans la seule traduction de Rūzbehān, *Šarḥ-e šaṭḥiyāt*, p. 405).

[36] *Luma'*, pp. 464-471.

le Coran, ainsi: «A chaque être humain, nous attachons un oiseau au cou» (XVII 13). Quant à l'étrange description de l'oiseau «dont le corps était d'unitude et les deux ailes de perpétuité», Sarrāǧ la rapproche du langage des amoureux. Maǧnūn voyait et nommait Laylā dans les animaux ou les montagnes du désert; et ainsi le mystique perçoit-il dans son propre corps la présence de son Bien-aimé. Un tel parallèle, énoncé discrètement, entr'ouvre un accès essentiel à la compréhension du langage soufi: chez le soufi qui commence à percevoir réellement Dieu partout, les mots et les phrases acquièrent un poids et une dimension surnaturelle qui, à eux seuls, pourraient expliquer la plupart des bizarreries des propos appelés *šaṭaḥāt*.

Mais une telle interprétation de l'ascension mystique d'Abū Yazīd était sans doute difficile à transmettre dans les récits hagiographiques courants, destinés à un public large. Les paroles qu'il a pu effectivement prononcer sur ses «envols» vers Dieu ont sans doute été retransmises en termes de *mi'rāǧ* beaucoup plus concrets, dans les textes de *manāqib* évoqués plus haut notamment. L'ascension céleste peut alors être présentée comme une longue métaphore de l'évolution spirituelle conçue en terme d'étapes; c'est la portée à donner aux fragments cités par 'Aṭṭār dans sa *Taḏkira*, analogues au fond à la parabole de son *Manṭiq al-ṭayr*. Ailleurs, le récit pourra s'intégrer à un merveilleux hagiographique plus simplifié encore, comme dans le texte du *Qaṣd ilā Allāh* édité par Nicholson. Répétons qu'il ne s'agit sans doute pas d'une évolution chronologique au sens strict, mais du développement autonome de deux «profils» attribués à la même figure de saint, l'un destiné aux soufis avancés, l'autre à un public plus vaste attiré par une forme plus populaire de sainteté.

Car les récits d'ascension céleste étaient sans nul doute dans l'air du temps. Le *Kitāb al-nūr* rapporte le récit d'une pieuse princesse du Ḫurāsān, disciple d'Abū Yazīd, ayant accompli en rêve une ascension céleste (*asrā bī fī al-samā' ta'rīǧ ilhāmāt*) où elle dépassa le septième ciel, traversa les voiles du Trône de Dieu. Elle ne rencontra la trace d'Abū Yazīd qu'à l'ultime niveau de la proximité divine, en un endroit où une inscription était gravée sur une pierre précieuse: «Il n'y a de divinité hormis Dieu — Abū Yazīd est l'ami intime (*ṣafī*) de Dieu»[37].

[37] *K. al-nūr*, p. 158.

Il apparaît donc que si Abū Yazīd n'a pas lui-même donné le récit d'un *mi'rāǧ* au sens strict du terme, son personnage et son expérience ne sont pas sans lien avec la légende qui lui fut attribuée. En ce sens, il fut bien le premier à susciter des évocations de *mi'rāǧ*-s mystiques qui trouveront comme leur accomplissement dans l'expérience d'Ibn 'Arabī notamment[38]. La communauté soufie a certainement reconnu très tôt en lui non seulement un précurseur, un élu, mais un Pôle parmi les grands maîtres. Et les critiques mentionnées plus haut à l'endroit de son enseignement s'effacent devant cet hommage si lourd de sens attribué à Ǧunayd: «Abū Yazīd est parmi nous comme Gabriel parmi les anges»[39].

Pierre LORY
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Section des Sciences religieuses
Sorbonne – Paris

[38] Sur le thème du *mi'rāǧ* dans la mystique d'Ibn 'Arabī, on pourra consulter entre autre la contribution de J.W. Morris, «Ibn 'Arabi's spiritual Ascension» dans *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad, 1988, pp. 351-381.

[39] Cité par Huǧwīrī, *Kašf*, p. 132.

LE VOYAGE SANS FIN

Michel CHODKIEWICZ

Une analyse sémantique très sommaire montre aussitôt à quel point le vocabulaire religieux, en islam, rappelle constamment à l'homme sa condition de *viator* dont le pèlerinage est l'expression rituelle. Dans chacune des cinq prières quotidiennes, le musulman demande plusieurs fois à Dieu — dix-sept fois en tout chaque jour — de le conduire sur le *chemin* droit (*ṣirāṭ mustaqīm*): dans la *Fātiḥa*, la première sourate du Coran, dont la récitation est obligatoire, c'est même la *seule* demande qu'il formule. Le mot *ṣirāṭ* revient d'ailleurs plus de quarante fois dans le Coran où l'on relève en outre cent soixante-seize occurrences de son équivalent *sabīl*. Le terme même qui désigne la Loi divine — *šarī'a* — signifie initialement la route qui conduit à l'abreuvoir et, dans les villes arabes, le mot qui désigne une «rue» procède de la même racine. Le vocable qu'on traduit ordinairement par «confrérie» ou «ordre mystique» — *ṭarīqa* — appartient au même champ sémantique: une *ṭarīqa*, c'est une voie et, plus précisément, une voie de perfection, un *itenerarium in Deum*. Celui qui s'y engage, le *sālik* — le «marcheur» — l'accomplit sous la conduite d'un *muršid*, un «guide».

Voyageurs, au sens littéral du terme, les musulmans le furent très tôt. La piété, les expéditions militaires, le négoce mais aussi la recherche de la science («Cherchez-la, fût-ce jusqu'en Chine», prescrit le Prophète) les menèrent sur toutes les routes du monde. Ibn 'Arabī lui-même — comme le firent avant et après lui des maîtres spirituels sans nombre — parcourut infatigablement la terre d'islam pendant près de quarante ans, dans son Andalousie natale d'abord, puis au Maghreb et enfin au Proche-orient avant de s'installer à Damas où il devait finir ses jours en 1240.

La *siyāḥa* — la vie errante de l'ascète gyrovague — peut constituer une phase de l'apprentissage initiatique. Elle peut éventuellement représenter une forme permanente de sainteté pour certains individus. Mais elle n'est pas, en général, considérée comme la plus parfaite et les mises en garde contre les dangers auxquels elle expose sont fréquents

dans l'enseignement des soufis. Parmi les règles qu''Abd al-Khāliq Ġiğduvānī (m. 1220), un contemporain d'Ibn ʿArabī, lèguera à la *ṭarīqa naqšbandiyya*, la sixième énonce: *safar dar waṭan*, «voyager dans son propre pays». Cette règle a, bien entendu, une signification symbolique mais elle doit s'entendre aussi dans son sens obvie. Najm al-dīn Kubrā (m. 1200), qui vécut à la même époque, est l'auteur d'un bref ouvrage où il expose les prescriptions que doit observer le voyageur. Mais, s'il y parle du *safar ẓāhir*, du voyage «extérieur», dont il souligne les périls spirituels, il énonce d'abord les modalités du *safar qalbī*, du «voyage du cœur», dont il définit les dix conditions[1]. Ibn ʿArabī, comme Kubrā, envisage l'un et l'autre aspect. C'est cependant, on le devine, le *safar qalbī* qui retient longuement son attention, en particulier dans plusieurs chapitres des *Futūḥāt Makkiyya*[2]. Une analyse exhaustive des multiples écrits akbariens relatifs au voyage exigerait un temps considérable. J'ai donc choisi de centrer mes remarques sur un traité exclusivement consacré à ce sujet, le *Kitāb al-isfār ʿan natā'iğ al-asfār*, le «Livre du dévoilement des effets du voyage». De cet ouvrage, on ne disposait jusqu'ici que d'une édition peu satisfaisante publiée à Hayderabad en 1948. Mon collègue et ami Denis Gril vient, très opportunément, d'en donner une soigneuse édition critique accompagnée d'une traduction française et l'on dispose ainsi à présent d'un texte sûr[3]. Sans prétendre épuiser les richesses du *Kitāb al-isfār*, je me propose d'en analyser les thèmes majeurs.

Si l'homme est voué à ce que, dans la langue du 17ème siècle, on appelait une «vie voyagère», c'est d'abord parce qu'il appartient à un univers qui est lui-même un *perpetuum mobile*. «L'existence commence avec le mouvement», écrit Ibn ʿArabī. «Il ne peut donc y avoir en elle d'immobilité car, si elle restait immobile, elle reviendrait à son origine, qui est le néant». Il s'ensuit que «le voyage ne cesse jamais, ni dans le monde d'en haut ni dans le monde d'en bas» (§3). La course des astres, la rotation des sphères célestes, la trajectoire qui, depuis la semence paternelle, fait parcourir à l'homme les quatre saisons de la vie puis les étapes de sa destinée posthume sont, parmi d'autres, des figures de ce

[1] *Kitāb ādāb al-sulūk*, éd. M. Molé, *Annales islamologiques*, IV, 1963, pp. 61-78.

[2] Sur le thème du voyage dans les *Futūḥāt*, voir en particulier les chapitres 174, 175, 189, 190, 191.

[3] Ibn ʿArabī, *Le dévoilement des effets du voyage*, texte arabe édité, traduit et présenté par Denis Gril, Editions de l'Eclat, Combas, 1994. Les références ultérieures au *Kitāb al-isfār* renverront à la numérotation des paragraphes de cette édition critique.

mouvement perpétuel des réalités cosmiques. Mais ce n'est pas tout: Dieu Lui-même «voyage» depuis la «Nuée» (*al-'amā*), la *divina calligo* des traductions latines du pseudo-Denys. S'Il est immuable en Son Essence, Il Se propage par Ses Noms dans l'inépuisable procession des théophanies comme l'attestent le Coran et le *ḥadīṯ*: Il «S'assied» sur le Trône, Il «descend» jusqu'au ciel le plus proche de la terre, Il exerce Son activité créatrice dans toutes les directions de l'univers. Sa Parole, elle aussi, se dirige de haut en bas et, du ciel inférieur, pleut en étoiles (*nuǧūman*) dans le cœur de l'homme (§18). Chaque verset de la révélation, du dernier au premier, devient alors à son tour l'une des demeures successives (*manāzil*) qu'habitera le fils d'Adam dans sa montée vers Dieu[4].

Ainsi, qu'elle le vueille ou non, qu'elle le sache ou non, toute créature chemine. Mais, comme le suggère dans le titre arabe un jeu de mots intraduisible, ce cheminement ne mérite proprement le nom de voyage (*safar*) que s'il est aussi dévoilement (*isfār*), que s'il est une mise à nu: on emploie le verbe *safara* pour dire d'une femme qu'elle découvre son visage (§17). Nous verrons tout à l'heure l'ultime conséquence de cet enlèvement du voile faute duquel le voyage ne peut porter des fruits de connaissances spirituelles. Mais, il importe d'abord de savoir qu'il y a trois sortes de voyages (§2). Le premier est celui qui mène *vers* Dieu «par terre ou par mer» (Cor. 10:22), la route de terre, celle qui prend son origine dans la foi en la révélation étant la plus sûre tandis que la route de mer, celle de la pensée spéculative, est incertaine et périlleuse. Le deuxième est le voyage *en* Dieu: l'être est alors plongé dans un éblouissement sans fin (*ḥayra*)[5]. Il n'est plus *in via*, il est *in patria* mais le voyage se poursuit parce que Dieu est toujours nouveau. Le mot *ḥayra* est habituellement traduit par «perplexité». Dans le contexte akbarien, toutefois, il correspond plutôt à ce que, dans sa sixième homélie sur le Cantique des cantiques, Grégoire de Nysse nomme *epektasis*, cette progression infinie qui conduit l'âme «de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin». «Les

[4] Sur cette identification par Ibn 'Arabī des versets coraniques, considérés dans l'ordre inverse de celui où ils apparaissent dans le Coran, aux *manāzil* qui scandent le trajet ascendant de l'homme vers Dieu, voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, 1992 (*An Ocean without Shore*, Albany, 1993), chap. 3.

[5] Sur la notion de *ḥayra* chez Ibn 'Arabī, voir par exemple *Fut.*, I, pp. 270, 420; II, pp. 137, 607, 661; III, p. 490; IV, pp. 43, 196-197, 245, 280; *Kitāb al-Taǧalliyāt*, *Taǧ.* n° 21 et n° 94 (ed. O. Yahia, Téhéran, 1988).

dons de Dieu n'ont pas de terme» écrit Ibn ʿArabī (§55) «et il n'y a pas un dernier don qui en serait l'achèvement». Quant au troisième type de voyage (§7), il s'accomplit *à partir* de Dieu. Ce retour vers les créatures peut être le signe d'un rejet ou, au contraire, la marque d'une éléction, ce dernier cas étant celui des prophètes et des saints et n'impliquant alors aucune séparation. Pour Ibn ʿArabī, en effet, la parfaite sainteté — *walāya* — est bien, comme l'indique l'étymologie de ce mot, «proximité», mais cette proximité est double: proche des hommes, le *walī* ne cesse d'être proche de Dieu et c'est par cela même qu'il «conjoint le ciel et la terre»[6].

Le Coran évoque à maintes reprises les itinérances des prophètes (terme qui, en islam, on le sait, s'applique aussi à des personnages que la tradition biblique nomme «patriarches»). C'est à partir de ces modèles prophétiques que le Šayḫ al-Akbar entreprend de décrire les règles et les modalités du voyage. Une remarque s'impose à ce propos. Pour ses adversaires — ils sont nombreux, de nos jours encore, et tentent régulièrement d'interdire la diffusion de ses livres — Ibn ʿArabī ne serait qu'un philosophe déguisé et sa doctrine se réduirait à un néo-platonisme impie vainement camouflé par un assemblage de citations scripturaires détournées de leur sens. Dans les lignes finales d'un ouvrage assez ridicule mais très représentatif de cette interprétation polémique, un auteur indien, il y a quelques décennies, invitait les musulmans à se ressaisir en leur lançant un appel angoissé: *Away from Plotinus and his host and BACK TO MUHAMMAD* — ces trois derniers mots en lettres capitales[7]. Or ce que l'on vérifie dans le *Kitāb al-isfār*, comme d'ailleurs dans l'ensemble des écrits d'Ibn ʿArabī, c'est qu'au contraire son enseignement tire toute sa subsance du Coran et que son œuvre entière peut, au fond, être lue comme une immense et pénétrante exégèse dont les interprétations les plus audacieuses demeurent toujours scrupuleusement attentives à la lettre du Livre révélé. Le sens du mot «exégèse» que je viens d'employer réclame toutefois d'être précisé. Il ne s'agit point ordinairement de *tafsīr* selon l'acceptation usuelle de ce terme, celle de

[6] Voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986 (*Seal of the Saints*, Cambridge, U.K., 1993), chap. 10.

[7] Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's conception of Tawhīd*, Lahore, 1940, p. 127. Comme l'indique le titre, cet ouvrage, ainsi que beaucoup d'autres publications indiennes, fait d'Aḥmad Sirhindī le représentant d'un soufisme orthodoxe incompatible avec la doctrine akbarienne. J. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal/Londres, 1971, a fait justice de ces vues outrageusement simplificatrices.

«commentaire»[8] et Ibn ʿArabī le précise ici de la manière la plus claire: «tout voyage dont je parle, je n'en parle qu'en ce qui regarde ma propre essence et je ne me propose pas d'y faire le commentaire des histoires advenues aux prophètes» (§45). J'aurai d'ailleurs à revenir sur ce point. Mais l'intention qu'exprime le Šayḫ al-Akbar dans ce passage ne doit pas être comprise comme ouvrant la porte à de libres gloses dont le Coran ne serait que le prétexte. Tout au contraire, on constate que c'est, chaque fois, en scrutant le vocabulaire des versets concernés, en s'attachant à leurs particularités grammaticales (et même, par exemple, à la signification des termes qui désignent les flexions casuelles) qu'il fait surgir le sens des voyages accomplis par les prophètes.

Bien qu'il mentionne, dans le prologue de son livre, les voyages de Jonas, de Saül et de Jésus, Ibn ʿArabī n'en reparle plus dans les pages qui suivent. Les épisodes coraniques qu'il retient sont ceux relatifs à Muḥammad puis, successivement, à Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Loth, Joseph et Moïse. Je relèverai d'abord quelques traits dans les passages concernant certains des derniers personnages mentionnés avant d'examiner la section dans laquelle le Šayḫ al-Akbar traite de l'ascension céleste du Prophète de l'islam.

Le «voyage» d'Adam (§26-31) est une chute et donc, en apparence (*fī mā yaẓhar*) un éloignement. En apparence seulement car cette chute, loin d'être une déchéance, a pour finalité l'ennoblissement (*hubūṭ tašrīf*) conformément à ce qu'énoncent beaucoup d'autres textes d'Ibn ʿArabī[9]. Dieu, selon le Coran (3:191; 38:27), n'a pas créé ce monde en vain (*bāṭilan*). La connaissance du monde, sous le régime de la Loi, fait partie de la connaissance de Dieu. C'est là aussi un thème caractéristique de la doctrine akbarienne[10]. La «faute» d'Adam est par conséquent — bien que dans un sens très différent de celui qu'a retenu la tradition patristique — une *felix culpa* et elle est d'ailleurs nécessaire pour que s'accomplisse la promesse divine (Cor. 2:30) d'instituer l'homme son

[8] Il arrive bien entendu à Ibn ʿArabī de s'en tenir à peu près exclusivement au *tafsīr stricto sensu* – par exemple dans son *Īǧāz al-bayān* édité par Maḥmūd Ġurāb, Damas, 1989. Mais, comme il l'indique, par exemple, dans le chapitre 54 des *Futūḥāt* (Būlāq, 1329, I, p. 279), c'est sur les *išārāt* («allusions»), c'est-à-dire sur ce que le Coran fait découvrir «en lui-même» à celui qui le récite (et non «dans les horizons») que se porte le plus souvent son attention. Voir également dans le *Kitāb al-isfār*, §40, à propos d'un verset relatif à Loth, l'affirmation qu'il ne s'agit pas de *tafsīr* mais d'*iʿtibār*.

[9] Par exemple *Fut.*, II, p. 141; III, pp. 50, 143.

[10] Voir le chapitre 22 des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ʿAfīfī, Beyrouth, 1946, p. 181, et *Fut.*, III, p. 349.

Lieutenant (*ḫalīfa*) sur terre. Une précision importante est d'autre part apportée par ce passage du traité (§27) où l'on voit surgir la notion de ce que l'on peut appeler «péché originel» alors que, faute d'une élaboration doctrinale explicite, cette notion est habituellement considérée comme absente en islam. Pour Ibn ʿArabī, en effet, la «désobéissance» d'Adam est certes bien réelle mais c'est en fait celle de la postérité qu'il portait alors dans ses reins. Chacun de nous y a donc eu sa part: le péché originel n'est pas pour nous une injuste fatalité héréditaire. *Sub specie aeternitatis*, les fautes que je commets aujourd'hui étaient déjà commises au moment où s'ouvrait l'histoire des hommes.

Idrīs (§32-36), l'Hénoch biblique, celui qui «disparut car Dieu l'avait pris» (Gn. 5, 24), n'est cité que deux fois dans le Coran, et très brièvement. Son voyage, à l'inverse de celui d'Adam, est une ascension: «Nous l'avons élevé en un haut lieu», indique à son sujet le verset qui est le point de départ de cette section du *Kitāb al-isfār* (Cor. 19:57). Ibn ʿArabī, qui consacre à Idrīs le chapitre 4 des *Fuṣūṣ*, parle assez longuement de lui également dans les chapitres 14 et 15 des *Futūḥāt* où il n'est pas nommé mais désigné de manière emblématique comme *mudāwī l-kulūm*, «celui qui guérit les blessures». Cette allusion à une fonction thérapeutique se rattache à une longue tradition — dont on trouve les données, entre autres exemples, dans les *Qiṣaṣ al-anbiyā* de Ṯaʿlabī ou les *Rasā'il Iḫwān al-ṣafā* — qui identifie Idrīs-Hénoch à Hermès (ou plutôt au «premier Hermès», *Hirmis al-awwal*) et lui attribue toutes les connaissances cosmologiques[11]. Transporté dans les sphères célestes, il y est instruit du mystère de leurs révolutions, des liens qui unissent ce qui est en haut et ce qui est en bas, de la descente des commandements divins, de degré en degré, tout au long de la grande chaîne des êtres. Il réside dans le ciel médian, celui du soleil, «cœur» du Cosmos, et possède la science du temps, de ses rythmes qui règlent les cadences de l'histoire.

Noé (§37-40) engendre l'humanité post-diluvienne et préserve ainsi l'avenir de la postérité d'Adam. Il est pour nous, dit Ibn ʿArabī dans les *Futūḥāt*, *al-ab al-ṯānī*, le second père[12]. Son voyage dans l'Arche — horizontal, cette fois et non plus vertical comme les précédents — est donc celui de la sauvegarde (*safar al-naǧāt*). Le «signe» coranique qui

[11] C'est à Idrīs/Hermès que la tradition islamique attribue la construction des Pyramides où, instruit de l'imminence du Déluge, il aurait représenté les arts et les sciences et leurs instruments. Voir *The Travels of Ibn Battūta*, trad. Gibb, Cambridge, 1958, I, pp. 50-52.

[12] *Fut.*, II, p. 10.

lui est propre, le miracle qui établit sa qualité de prophète, c'est l'athanor (*al-tannūr*, Cor. 11:40; 23:27) où bouilonnent les flots du déluge. L'athanor associe l'eau et le feu. En ces deux éléments opposés, Noé sait voir ce que n'ont pas vu les infidèles: des formes accidentelles de l'unique substance de l'univers en perpétuelle métamorphose. Ainsi découvre-t-il les lois de la transmutation et les arcanes du Grand Œuvre, ce qu'Ibn ʿArabī nomme ailleurs «l'alchimie de la félicité».

«Je vais vers mon Seigneur, Il me conduit» (Cor. 37:99): ce verset coranique est en quelque sorte la réponse d'Abraham (§41-43) à l'injonction biblique: «Sors de ton pays et va vers le pays que Je te montrerai» (Gn. 12,1). La paisible confiance d'Abraham en la guidance divine semble infondée puisqu'elle va l'exposer à sacrifier son fils[13]. Cette épreuve est cependant justifiée: à Dieu, on ne doit demander que Dieu. Or Abraham a prié Dieu de lui faire don d'un enfant (Cor. 37:100) et c'est par conséquent dans l'objet même de sa demande qu'il est frappé. L'épreuve, cependant, ne consiste pas dans l'accomplissement du sacrifice mais dans l'ordre de l'accomplir puisque, finalement, un bélier sera substitué à la victime prévue. Substitution apparente seulement: de toute éternité, seul le bélier était voué à être immolé et, dans la vision d'Abraham, c'est lui qui était apparu sous la forme de son fils[14]. En ce sens, le voyage d'Abraham est un voyage manqué: il n'a pas su *interpréter* la vision, c'est-à-dire faire le chemin qui menait de l'image perçue dans le monde imaginal à la réalité qu'elle signifiait. Le verbe arabe que je traduis par «interpréter» est fortement expressif puisqu'il s'emploie pour décrire l'action de franchir à gué une rivière ou de traverser un pont — une image que nous retrouverons bientôt.

Etymologiquement, le nom de Loth (§44-45) évoque la notion d'«adhérence» et c'est pourquoi, dans le chapitre 14 des *Futūḥāt* où, comme Idrīs, les prophètes antérieurs à Muḥammad sont désignés par des termes emblématiques, Loth apparaît sous le pseudonyme d'*al-mulṣiq*, «celui qui s'attache»: il est totalement lié à Dieu et, face aux idolâtres, il ne cherche qu'en Lui son appui. Fuyant Sodome, il marche sans se retourner vers un lieu — où, aujourd'hui encore, une mosquée

[13] Ce fils est ici identifié par Ibn ʿArabī à Ismaël, conformément à l'interprétation courante en islam du verset 37:102 qui ne précise pas son nom mais contrairement à celle, notamment, d'Ibn ʿAbbās et d'Ibn Masʿūd pour qui il s'agissait d'Isaac. Dans les *Fuṣūṣ*, c'est toutefois au chapitre 6, consacré à Isaac, qu'Ibn ʿArabī évoque le sacrifice d'Abraham et non au chapitre 7 consacré à Ismaël.

[14] Cf. *Fuṣūṣ*, I, pp. 85-86.

(que visita Ibn ʿArabī) célèbre son souvenir — qui porte le nom symbolique d'*al-yaqīn*, «la certitude». La femme de Loth, elle, se retourne. Pour Ibn ʿArabī, elle est une figure de l'âme passionnelle qui, même dans la plus haute contemplation, tente toujours dans un mouvement réflexe de se saisir des jouissances spirituelles et de les ramener à soi.

Six épisodes coraniques sont commentés dans la longue section (§50-70) qui termine l'ouvrage et où il est traité de Moïse. Le premier se rapporte au rendez-vous que Dieu donne à Moïse sur le mont Sinaï (Cor. 7:14-43)[15] au terme d'un délai de quarante nuits. Ce nombre est à mettre en relation avec la structure quaternaire du macrocosme et du microcosme et en particulier du corps humain dont les quatre humeurs (bile, atrabile, phlegme et sang) procèdent de la combinaison des quatre principes simples: le froid, le chaud, le sec et l'humide[16]. Mais ce voyage, où Ibn ʿArabī définit l'attitude de Moïse par l'observance rigoureuse des convenances (*adab*) et du service (*ḫidma*) dûs à Dieu est avant tout le prototype de la retraite spirituelle (*ḫalwa*) et plus spécialement de la *arbaʿīniyya*, la retraite de quarante jours au sujet de laquelle le Prophète a dit: «Celui qui se consacre exclusivement à Dieu pendant quarante matins, les fontaines de la sagesse jaillissent de son cœur sur sa langue»[17]. Mais, prévient Ibn ʿArabī, de même que Moïse, avant de s'éloigner, avait remis à Aaron la charge de veiller sur sa communauté «l'homme qui part pour ce voyage doit laisser parmi son peuple son substitut». Car, au Sinaï, comme Moïse, il s'effondrera, foudroyé (*ṣaʿiqan*) par la théophanie: resté au pied de la montagne, son «peuple» — sa propre nature humaine — doit demeurer sous la garde de la Loi divine.

Les deux épisodes suivants se rattachent directement au précédent et sont noués par un thème commun, celui de la hâte (*ʿağal*). «Pourquoi

[15] J'ai commenté cet épisode capital dans ma communication au symposium de Durham en mars 1993 (*The vision of God according to Ibn ʿArabi*, Journal of the Ibn ʿArabi Society, n° 14, 1994).

[16] Le nombre 40, qui est la valeur de la lettre *mīm*, a en islam une importance symbolique considérable qui, au-delà des indications brièvement données ici, mériterait une étude approfondie. Comme le suggère d'ailleurs l'exemple de la *arbaʿīniyya* évoqué ci-après, il est souvent associé à la période qui précède l'infusion de l'esprit dans le corps, ou, au contraire, à celle au terme de laquelle l'esprit se sépare du corps.

[17] Sur la *ḫalwa*, voir *Fut.*, chap. 78, 79 (II, pp. 150-152). Ibn ʿArabī a rédigé sur ce sujet un traité indépendant, la *Risāla al-ḫalwa al-muṭlaqa* (pour les manuscrits identifiés, voir O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damas, 1964, R.G. n° 255) dont il existe une édition, Le Caire, s.d., Maktaba ʿālam al-fikr. Sur les règles pratiques de la retraite de quarante jours, on trouvera un exposé détaillé dans les *ʿAwārif al-maʿārif* de Suhrawardī, chap. 26-28.

t'es-tu hâté de quitter ton peuple?» demande Dieu à Moïse lorsqu'il arrive au Sinaï. «Je me suis hâté vers Toi, Seigneur, afin que Tu sois satisfait», répond-il (Cor. 20:83-84). La hâte de Moïse est commandée par le seul souci du bon plaisir de Dieu. Elle ne contrevient pas à l'obéissance: Moïse ne se présente devant son Seigneur qu'au terme fixé, à l'échéance des quarante nuits d'attente et de préparation qui lui ont été prescrites. Elle exprime l'ardeur avec laquelle il se rend à la convocation divine.

Mais toute hâte n'est pas bonne. Lorsqu'il descend de la montagne et revient vers les créatures, Moïse découvre l'idolâtrie des Banī Isrā'īl et c'est leur précipitation qu'il leur reproche: «vouliez-vous» dit-il, «hâter le commandement de votre Seigneur?» (Cor. 7:150). Un autre verset coranique permet de comprendre pourquoi la hâte, louable dans un cas, est blâmable dans l'autre: il énonce que «l'homme a été créé hâtif» et Dieu ajoute aussitôt: «Je vous montrerai Mes signes. Ne Me hâtez pas». Moïse — le *kalīm Allāh*, celui qui parle avec Dieu — tardait à revenir. Sa communauté s'est impatientée, comme s'impatiente chacun de nous quand Dieu se tait, quand il nous fait attendre un signe de Sa Présence. Nous ne désirons pas Dieu, nous désirons jouir de Dieu, recevoir sans délai des grâces sensibles, fixer nous-même le moment et le lieu du rendez-vous. Nous refusons l'épreuve des quarante nuits qui, dans notre cas, seront peut-être quarante ans ou davantage. Nous ne nous hâtons pas pour que Dieu, et Lui seul, soit satisfait. C'est parce que cette convoitise impatiente est déçue que l'homme fabrique un dieu de substitution. On notera que le nom même du Veau d'or dénonce la cause de cette adoration frauduleuse: le veau, *'iǧl* en arabe, se rattache en effet à la même racine que *'aǧal*, la hâte et l'orthographe de ces deux mots est rigoureusement identique.

Cette relation linguistique très significative entre la faute initiale, l'impatience, et le crime d'idolâtrie qui en est la conséquence, ne suffit pas à expliquer le Veau d'or. Selon le Coran (20:85,87,95), c'est à un personnage nommé al-Sāmirī que revient l'initiative de façonner cette idole. Ce Sāmirī, pour Ibn 'Arabī, n'est pas un idolâtre de l'espèce vulgaire. Développant ici un commentaire qu'il reprendra dans les *Futūḥāt*[18], le Šayḫ al-Akbar déclare que cet homme avait été gratifié

[18] *Fut.*, I, p. 149 (chapitre 13 sur les *ḥamalat al-'arš*). Ibn 'Arabī précise dans ce chapitre pour quelle raison les anges porteurs du trône ne seront plus quatre mais huit au Jour du Jugement (Cor. 69:17). Signalons que le personnage du Sāmirī peut apparaître comme une figure symbolique positive. Dans le *Tarǧumān al-ašwāq* (poème n° 30, vers 32, Beyrouth, 1961, pp. 136-137) Ibn 'Arabī déclare: «Mon cœur est le Sāmirī de l'instant...».

d'une vision au cours de laquelle il aperçut l'un des anges porteurs du Trône de Dieu. Ces anges sont au nombre de quatre. Or, selon une très ancienne tradition musulmane — qui remonte probablement à Wahb b. Munabbih[19] et dont le rapprochement s'impose évidemment avec le récit biblique de la vision d'Ezéchiel (Ez. 1,10) comme avec l'Apocalypse (4,6) leurs formes sont respectivement celles d'un homme, d'un lion, d'un aigle et d'un taureau. Le Sāmirī, voyant le taureau, a cru pouvoir reconnaître en lui le Dieu de Moïse. C'est donc un petit taureau qu'il a fabriqué avec l'or des égyptiens. Par l'interprétation prématurée d'une expérience spirituelle incomplète il a voulu, lui aussi, anticiper les échéances divines: c'est une hâte coupable qui, là encore, engendre le péché majeur.

Les commentaires que m'ont inspirés ces quelques exemples choisis dans le *Kitāb al-isfār* laissent suffisamment apparaître, je crois, le caractère pédagogique de l'herméneutique akbarienne. Bien des phrases soulignent d'ailleurs cette intention: «Celui qui, comme Idrīs, voyage vers le monde de son cœur...» (§36). «Embarque dans ton arche...» (§39). Ou, plus nettement encore: «Ces voyages [prophétiques] sont des ponts et des passerelles édifiés pour que nous les franchissions vers nos propres essences et nos propres états» (§45). Le leçon est claire: chacun de nous doit bâtir une arche, comme Noé; chacun de nous, comme Moïse, est convoqué au Sinaï de la vision et chacun de nous doit en redescendre vers son «peuple», vers sa propre nature corruptible toujours portée à l'infidélité et que seule préserve l'observance de la Loi sacrée.

De tous ces «ponts» qui nous reconduisent à notre réalité essentielle, l'histoire de l'ascension céleste de Muḥammad est le plus important. C'est dans les pages où Ibn ʿArabī invite son lecteur à la méditer (§22-25) que se dessine le thème central de l'ouvrage[20]. Le verset initial de la sourate 17 (*al-isrā*) y est minutieusement analysé mot par mot. Ce voyage qui va amener le Prophète au seuil de la Présence divine est un voyage *nocturne*: il s'accomplit donc «dans le moment le plus cher aux amants»[21]. Le Prophète n'est pas nommé: il n'est désigné dans ce verset

[19] Suyūṭī, *al-durr al-manṯūr*, Beyrouth, s.d., VI, p. 261 (sur le verset 69:17).

[20] Les versets coraniques relatifs au *miʿrāǧ* (17:1; 53:1-18) ont inspiré à Ibn ʿArabī des pages nombreuses (chapitres 167 et 367 des *Futūḥāt*, *Kitāb al-isrā*, *Risālat al-anwār*, *Kitāb mašāhid al-asrār al-qudsiyya*). Voir *Sceau des Saints*, chap. 10 et *Un océan sans rivage*, chap. 4.

[21] Ce caractère nocturne est souligné dans le verset, comme le remarque Ibn ʿArabī, par le renforcement qu'apporte le mot *laylan* au mot *isrā* qui, par lui-même, désigne déjà un voyage de nuit.

que comme «serviteur» — «le plus noble des noms» commente Ibn ʿArabī — et, plus précisément, comme «serviteur de Lui» (*ʿabduhu*), c'est-à-dire du Soi transcendant et non d'un aspect divin particulier. Cette servitude absolue (*ʿubūda*) ne représente pas seulement le plus pur état d'abandon dont l'homme soit capable. L'extinction de toute volonté propre dans la volonté de Dieu met à nu (et c'est en cela que le voyage, *safar*, est *isfār*, dévoilement) le statut de radicale pauvreté ontologique de la créature. Ce statut, chaque musulman le reconnait lorsqu'il récite la *Fātiḥa*. Dire *yāka naʿbudu wa yāka nastaʿīn*, c'est admettre que nous ne possédons ni l'être, ni la puissance d'agir. Mais cet aveu peut n'être que verbal. Pour le Prophète, au contraire, il engage la totalité du composé humain. C'est pourquoi, alors que les saints ne connaissent que des «voyages en esprit» (*isrāʾāt rūḥāniyya*)[22], celui de Muḥammad est corporel. Son corps a déjà acquis en ce monde les privilèges du corps glorieux des ressuscités. C'est en raison aussi de cette servitude parfaite que le Coran ne dit pas qu'«il voyagea» mais que «Lui» — Dieu — «le fit voyager». Il n'y a de sa part aucun mouvement. Il est mû par Dieu: le «voyage sans fin» est un voyage immobile[23].

Les admirables enseignements du *Kitāb al-isfār* ne sont-ils qu'un sujet de conférence, un prétexte à réflexions érudites? C'est la question que l'on doit se poser au terme de ce bref aperçu. En cet âge de fer, les sciences spirituelles qu'Ibn ʿArabī nous fait entrevoir sont-elles encore accessibles? L'œuvre du Šayḫ al-Akbar est toute entière tournée vers l'horizon des *eschata*: la révélation est scellée par le Coran, la prophétie est close, le Jugement imminent. «Nous sommes à présent», écrit-il dans les *Futūḥāt*, «au troisième tiers de la nuit du sommeil de l'univers» — un sommeil qui a commencé «avec la mort de l'Envoyé de Dieu»[24]. Dans cet univers corrompu qui s'achemine vers sa dissolution, où bientôt ne subsisteront que des hommes «pareils à des animaux»[25], la sainteté n'est-elle plus qu'une légende dorée, la connaissance de Dieu un mirage qui sans cesse recule devant celui qui le poursuit?

Une superbe page du *Kitāb al-isfār* (§8) donne à ces interrogations une réponse paradoxale. Si, pour les serviteurs de Dieu, la condition humaine est aujourd'hui plus dure, le mérite est aussi plus grand: «une

[22] *Fut.*, III, p. 342.
[23] Cf. *Fut.*, p. 382, où Ibn ʿArabī parle du *sālik lā sālik*, de celui qui voyage sans voyager.
[24] *Fut.*, III, p. 188.
[25] *Fus.*, I, p. 67.

seule *rak'a* accomplie par nous vaut ce que valait autrefois toute une vie d'adoration». Au dernier tiers de la nuit, l'aube est proche: le monde futur n'est plus qu'à une distance infime de celui en lequel nous vivons notre existence mortelle. L'attraction qu'il exerce est par conséquent plus forte qu'elle ne le fut jamais. Il en résulte que «les dévoilements sont plus prompts, les visions plus fréquentes, la gnose plus abondante». Et, parce que peu nombreux sont maintenant les hommes préparés à les recevoir, plus large est la part de ceux qui en sont dignes. Aussi les sciences spirituelles, affirme le Šayẖ al-Akbar, ne cesseront-elles de croître au bénéfice de ceux-là jusqu'à la descente de Jésus, Sceau de la sainteté universelle, dont la parousie annoncera la fin de l'histoire. Pour quiconque est prêt à observer les règles du voyage et à en affronter les risques, la route est donc toujours ouverte.

Michel CHODKIEWICZ
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Paris

LA «DOUBLE ÉCHELLE» D'IBN ʿARABĪ CHEZ SIMNĀNĪ

Hermann LANDOLT

Le thème initiatique de la «double échelle», dont Michel Chodkiewicz[1] a montré l'importance pour la doctrine d'Ibn ʿArabī, se retrouve également chez le grand adversaire *kubravī* de ce dernier, ʿAlā'uddawla-yi Simnānī (659-736/1261-1336). De même que pour les plus parfaits d'entre les «Mohammadiens» selon le cœur d'Ibn ʿArabī, ce n'est pas par l'ascension proprement dite que s'achève le voyage initiatique, mais par un «retour» vers le monde de la pluralité, de même le mystique simnanien «retourne à l'origine» au terme de son ascension spirituelle, ayant atteint l'état du «Mohammad de son être», «fermement établi avec Dieu en tournant dans les modalités de Ses théophanies»[2]. Pour l'un et l'autre des deux mystiques, l'ultime but de l'ascension spirituelle est ainsi, paradoxalement, non pas l'expérience de l'unité divine en tant que telle, mais plutôt une prise de conscience, dans cette expérience même, du monde créaturel de la «pluralité».

Bien entendu, le thème du «retour au monde» fait partie d'une longue tradition de récits d'ascension remontant sans doute jusqu'à l'antiquité gréco-orientale. Il prend toute son importance du fait que ces récits peuvent justifier le «message divin» apporté par un prophète ou un «shiʿitic pretender», selon l'expression utilisée par Geo Widengren[3] dans ses études consacrées à l'histoire et la phénoménologie de cette tradition; et

[1] *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris 1986, 181-221.

[2] Ainsi dans sa *Réponse à Kāšānī*. Cf. notre «Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd» in *Der Islam* 50 (1973) 29-81, 80s. Variantes dans *Al-'Urwa li ahl-al-ḫalwa wa l-ǧalwa* éd. N. Mayel-Heravi, Téhéran 1362/1404, 465, 10 et 466, 20; *Mašāri' abwāb al-quds* ms. Şehit Ali Paşa 1378, 29b ult. Quant à l'échelle simnanienne des «sept prophètes de ton être» et des «organes subtils» (*laṭā'if*), voir l'étude fondamentale d'Henry Corbin dans son *En Islam iranien* vol. 3, Paris 1972, 275-355 ainsi que le récent livre de Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, Albany NY 1995, 79-99.

[3] *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala/Leipzig 1950 et *Muḥammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala/Wiesbaden 1955.

c'est précisément à cause de cet élément du «message divin» que le savant suédois distingue ce type de récits de ceux de l'ascension mystique proprement dite, celle d'un Abū Yazīd-i Basṭāmī par exemple. D'autre part, il faut également rappeler l'importance de l'ascension plotinienne chez des penseurs comme Fārābī et Suhravardī *šayḫ al-išrāq*, où la reprise de la pensée discursive après l'extase visionnaire est constatée plutôt avec regret comme un retour au monde du «voile» matériel[4]. Par rapport à tous ces thèmes traditionnels, celui de la «double échelle» d'Ibn ʿArabī et de Simnānī se distingue alors du fait que le retour au monde est considéré comme un achèvement sans lequel l'union mystique elle-même reste, précisément, inachevée, et que cet achèvement peut aussi bien comporter l'élément du «message divin» sous forme de l'enseignement initiatique donné par un *walī*, sans en être distingué de façon catégorique. Le premier à faire allusion à la «descente», en ce sens particulier, semble bien être Ġazālī dans son *Miškāt al-anwār*[5]. Dans l'école d'Ibn ʿArabī, on parlera dans un sens pareil des «troisième» et «quatrième» voyages se surajoutant au «voyage vers Dieu» (*al-sayr ilā llāh*) et au «voyage en Dieu» (*al-sayr fī llāh*). Le «quatrième voyage» est défini par ʿAbdurrazzāq al-Qāšānī (Kāšānī, ob. 736/1335) comme un voyage «par Dieu à partir de Dieu (*al-sayr bi llāh ʿani llāh*) destiné à l'enseignement initiatique» (*li l-takmīl*), ou encore comme un «retour à partir de Dieu vers le monde créaturel dans la station de la droite posture (*istiqāma*), laquelle renvoie à l'unitude de l'union et de la séparation (*aḥadīyat al-ǧamʿ wa l-farq*) dans un état de contemplation …[rendant possibles à la fois] la vision de la substance unique dans les formes de la pluralité, et des formes de la pluralité dans la substance unique»[6]. D'une manière plus simple, Šamsuddīn-i Lāhīǧī (ob. 912/1506-07), qui ne distingue que trois voyages, appelle ce voyage du «retour» le «*miʿrāǧ* dans la reprise de l'être après l'annihilation» (*miʿrāǧ-i baqā-yi baʿd al-fanā*)[7] ce qui montre bien que *miʿrāǧ* peut aussi désigner la *descente*.

Or, notre thème initiatique se retrouve également, de façon assez curieuse il est vrai, dans la vie de Simnānī lui-même. Nous pensons à ce

[4] Fārābī, *L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* dans D. Mallet, *Farabi. Deux traités philosophiques…* Damas 1989, 94s., n. 125. Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-išrāq* éd. H. Corbin, Téhéran/Paris 1952, 162. Trad. H. Corbin, *Le livre de la sagesse orientale*. Lagrasse 1986, 155.

[5] éd. A.ʿA. ʿAfīfī, Le Caire 1964, 60ss./trad. R. Deladrière, *Ghazâlî. Le Tabernacle des Lumières…* Paris 1981, 57s. et n. 59.

[6] *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfīya* éd. M.K.I. Ǧaʿfar, Le Caire 1981, 98 et 103s. (s.v. *nihāyat al-safar* et *al-safar*).

[7] *Mafātīḥ al-iʿǧāz fī šarḥi Gulšan-i rāz* éd. K. Samīʿī, Téhéran [1337 h.s.], 270 et 273.

mystérieux propos concernant les «deux *mi'rāǧs*» dont il est question à deux reprises, mais dans des conditions totalement différentes, dans le recueil de *dicta* simnaniens dû à son disciple Amīr Iqbāl-i Siǧistānī[8], et dont nous avions parlé dans une étude antérieure[9]. Le rôle joué par ce propos emblématique, rejeté par le jeune Simnānī comme «satanique» mais repris par lui-même lorsque, plus de trente-cinq ans plus tard, il en donnera une interprétation positive pour «excuser» Ibn 'Arabī devant ses propres disciples, nous avait alors fait remarquer que cet enseignement «satanique», reçu dans des conditions tout à fait particulières, n'était pas resté sans laisser de traces chez notre mystique — ce qu'il fallait sans doute préciser davantage; et c'est pourquoi nous nous proposons d'y revenir ici. Rappelons-en d'abord les circonstances:

En Ša'bān 687/Septembre 1288 (ou peut-être une année plus tôt), lors de son départ définitif du camp de l'Ilkhan bouddhiste Arġūn, Simnānī est accompagné par un derviche «à la *ḫirqa* bleue» du nom de Ḥāǧǧī Āmulī dont il avait fait la connaissance au camp de l'Ilkhan. D'après le récit personnel que Simnānī donnera plus tard de ces événements pour le bénéfice spirituel de ses disciples, il avait ressenti dès la première rencontre, pour avoir visualisé le derviche dans une expérience visionnaire comme un serpent noir, que celui-ci était en réalité un faux musulman; aussi bien, la manière dont son compagnon de voyage s'acquittait de ses devoirs religieux était-elle des plus inquiétantes. Cependant, comme il sut bien expliquer les expériences visionnaires que Simnānī lui racontait, que de plus il produisit un «diplôme de maîtrise» délivré par un célèbre maître résidant en Egypte, du nom de 'Afīfuddīn, et que de toute façon il n'était pas question pour Simnānī dans les circonstances de rejoindre son véritable maître (Isfarāyinī) à Baghdad, l'Ilkhan lui-même l'en ayant empêché, il décida de faire semblant de devenir son disciple spirituel. C'est par cette astuce qu'il finit par réussir, lors de leur voyage commun vers Simnān, de lui arracher les secrets de sa voie initiatique. Un jour en effet, impressionné par une expérience visionnaire dont son nouveau «disciple» ne lui raconte que la première partie — c'est-à-dire sans lui révéler qu'il avait également «vu», dans une vision survenue à la suite

[8] *Čihil maǧlis* éd. N. Mayel-Heravi, Téhéran 1366 h.s., 209 et 191 = *Fawā'id* éd. W.M. Thackston, Jr. in *'Alā'uddawla Simnānī: Opera Minora*, Harvard 1988, 206 et 241. Traduction allemande par H. Cordt, *Die sitzungen des 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, Zurich 1977, 173s. et 156s.

[9] *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alaoddawleh Semnani (ob. 736/1336)*, Téhéran/Paris 1972, 13s. et les notes 43-46 de l'introduction.

de la première, que celle-ci représentait en fait la «science» par laquelle Satan avait égaré «ces gens-là» —, le Ḥāǧǧī se félicite de la précocité du jeune homme, en l'attribuant évidemment à l'efficacité spirituelle de leur compagnonnage. Cependant, lui dit-il, «il manque encore quelque chose. C'est que dans cette Voie, nous avons deux *mi'rāǧs*. Il faut que les deux se révèlent au migrateur pour qu'il puisse devenir un possesseur du Secret du maître (*ṣāḥib-i sirr-i šayḫ*). Ce qui s'est révélé à toi, n'est que le premier *mi'rāǧ*, à savoir le sens de "Dieu était, et aucune chose n'était avec Lui" (*Kāna llāhu wa-lam yakun ma'ahu šay'un*). Ce qui manque encore, c'est le vrai sens du deuxième *mi'rāǧ*, à savoir qu'"Il est encore maintenant comme Il était" (*wa l-ān kamā kāna*).» En suite de quoi une nouvelle expérience visionnaire se produit chez Simnānī qui visualise cette fois-ci le «deuxième *mi'rāǧ*» comme étant inscrit sur la périphérie d'un cercle, à l'intérieur duquel il peut lire «la fausseté de cette tromperie satanique» (*buṭlān-i ān uġlūṭa-yi šayṭānī*). Comme la première fois, il ne raconte à son compagnon de voyage qu'une partie de sa vision, c'est-à-dire ce qu'il a pu «lire» sur la périphérie du cercle (donc: *wa l-ān kamā kāna*), sans lui révéler l'avertissement inscrit à son intérieur. Là-dessus, le Ḥāǧǧī, encore plus émerveillé, ne manque pas de tomber dans le piège que lui tend son faux disciple qui lui demande alors de bien vouloir expliquer ceci: si le monde est tel qu'il vient de se dévoiler (dans la vision du «deuxième *mi'rāǧ*»), quel est dans ces conditions le sens des pratiques spirituelles et des obligations légales imposées par la Religion? En effet la réponse du Ḥāǧǧī ne fait que confirmer les pires soupçons de Simnānī, puisqu'il lui dit que le sens des pratiques spirituelles, c'est précisément la réalisation de cette Connaissance; que les règles gouvernant la vie sociale sont là uniquement pour préserver le monde de l'autodestruction, et que quelqu'un ayant (comme Simnānī) atteint cette Connaissance, est désormais dispensé de ces obligations. En fin de compte, le pauvre Ḥāǧǧī, menacé de mort par un Simnānī qui lui montre enfin sa véritable face, n'y échappe qu'en faisant profession de foi.

Or, quelles qu'aient été les motivations personnelles, politiques ou religieuses poussant le jeune Simnānī à vouloir débarrasser le monde de l'existence de ce *kāfir* «à la *ḫirqa* bleue», il faut souligner encore une fois le fait que l'enseignement initiatique qu'il aura ainsi reçu de ce dernier n'est pourtant pas resté sans laisser de traces chez son inquisiteur. En effet, lorsqu'il aura plus tard l'occasion de répondre à la question d'un disciple qui voulait savoir si oui ou non Ibn 'Arabī sera puni dans l'au-delà pour avoir appelé Dieu «existence absolue» (*wuǧūd muṭlaq*),

ce sera précisément en faisant sien le propos de son malheureux compagnon de voyage qu'il «excusera» cette extravagance métaphysique du maître andalou. «Je n'ai aucun goût pour utiliser ce genre de paroles, dira-t-il alors; si seulement il ne l'avait pas prononcée! — car il n'est pas permis d'émettre des propos difficiles. Mais comme il l'a fait, il faudra bien en trouver un sens vrai (*ta'wīl*) pour que les derviches ne soient pas hantés par le doute et qu'ils ne perdent pas le respect dû aux grands maîtres (ou "saints", *buzurgân*). Je sais, moi, qu'en disant cela, Muḥyīddīn-i Aʿrābī (*sic*) a voulu établir l'unité divine dans la pluralité. Il a dit "existence absolue" pour expliquer le deuxième *miʿrāǧ*. Car il y a deux *miʿrāǧ*s: le premier, c'est que "Dieu était, et aucune chose n'était avec Lui". Cela, c'est facile à comprendre. Le deuxième, c'est qu'"Il est encore maintenant comme Il était", ce qui est plus difficile à expliquer. (Ibn ʿArabī) a voulu établir que la pluralité des êtres créés ne s'additionne en aucune manière à l'unité de l'Etre divin. (Ainsi, l'expression) "existence absolue" lui est venue à l'esprit. Comme l'une des deux moitiés (à savoir "Il est encore maintenant comme Il était") s'accorde bien avec cela, il s'en est réjoui, tout en négligeant l'autre moitié, (par rapport à laquelle cette expression) constitue nécessairement un défaut (*nuqṣān*). Donc, puisque son intention était d'établir l'unicité divine, Dieu lui aura sans doute pardonné; car chaque musulman ayant fait un effort sincère pour établir la perfection de Dieu, sera selon moi parmi les sauvés, même s'il aura commis une faute (*ḫaṭā*)...Quant à la défaillance (*fasād*) de sa doctrine de "l'existence absolue", je l'ai bien exposée dans (mon ouvrage) *al-ʿUrwa*.»

En ce qui concerne tout d'abord l'origine des deux formules énonçant la solitude divine «avant» et «après» la Création du monde, typifiées comme les «deux *miʿrāǧ*s» dans les deux épisodes que l'on vient de résumer, on sait que seule la première fait partie d'un *ḥadīṯ*, alors que la deuxième y aurait été ajoutée, selon Ibn ʿArabī, par un théologien qui, n'étant pas tout à fait à la hauteur des subtilités de la langue arabe, croyait devoir ainsi expliciter ce qui est déjà implicitement contenu dans le verbe *kāna* du *ḥadīṯ* authentique, à savoir qu'il ne signifie aucune détermination de l'être dans le *temps*. C'est pourquoi Ibn ʿArabī lui-même, qui pourtant cite la formule «ajoutée» très souvent avec le *ḥadīṯ*, en préférant d'ailleurs la forme *wa-huwa al-ān ʿalā mā ʿalayhi kāna*, est loin de l'accepter partout sans réserve[10]. De même, son disciple Ṣadruddīn-i

[10] William C. Chittick, *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*. Albany 1989, 88 et les références données en p. 393s., n. 13.

Qūnyawī (al-Qūnawī, Konyavi, ob. 673/1274) se contente de citer le *ḥadīṯ* «authentique» en expliquant dans un passage particulièrement dense de son *Nuṣūṣ* l'un des principes fondamentaux de la doctrine akbarienne, à savoir que la pluralité des choses, spirituelles aussi bien que matérielles, n'implique aucune altérité réelle puisqu'elle prend son origine dans l'acte divin de Se connaître Soi-même[11]. En revanche, ʿAfīfuddīn al-Tilimsānī (ob. 690/1291), disciple à la fois de Qūnyawī et d'Ibn ʿArabī, célèbre aussi par son commentaire du *Manāzil al-sā'irīn* d'Anṣārī, explique dans cet ouvrage que ce sont «les Soufis» qui «ajoutent» *wa-huwa al-ān ʿalā mā ʿalayhi kāna* pour signifier qu'il ne doit y avoir aucun mélange du créaturel dans l'expérience mystique suprême: Dieu reste toujours «seul»[12]. ʿAbdurrazzāq al-Qāšānī (Kāšānī) dans son propre commentaire du même ouvrage d'Anṣārī ne fait pour l'essentiel que répéter Tilimsānī, tout en utilisant la forme *wa l-ān kamā kāna*[13]. Dans son *Lexique*[14], il précise que la forme *wa-huwa l-ān kamā kāna* est due «au *muḥaqqiq*», sans identifier ce dernier, tandis que Dāwūd al-Qayṣarī (ob. 751/1350) et bien d'autres après lui l'attribuent au célèbre soufi al-Ǧunayd[15].

En somme, en ce qui concerne Ibn ʿArabī et son école, on peut sans doute dire que la formule «ajoutée» au *ḥadīṯ* est ou bien ignorée ou bien considérée comme n'apportant rien de nouveau: elle ne fait que renforcer l'idée de la réalité absolument exclusive de l'Etre divin (*aḥadīya*). Pour Kāšānī en particulier, cette exclusivité n'est que l'aspect négativement conditionné de l'Absolu absolument inconditionné (*muṭlaq*) qui, lui, est au contraire «avec toute chose sans être conjoint à quoi que ce soit, ... et autre que toute chose sans être séparé de quoi que ce soit», selon la célèbre formule du *Nahǧ al-balāġa*[16].

Simnānī se distingue donc manifestement de l'école d'Ibn ʿArabī d'abord du fait qu'il comprend le sens de la phrase «ajoutée» à notre

[11] *Risālat al-Nuṣūṣ* éd. Sayyid Ǧ. Āštiyānī, Téhéran 1362 h.s., 44s. (*naṣṣ* 12). Comparer plus loin, concernant cette «Connaissance» ou «Science» divine, les notes 20 (renvoyant à ʿAynulqużāt) et 33 (Ibn ʿArabī).

[12] *Šarḥ ʿAfīfiddīn Sulaymān al-Tilimsānī ʿalā Manāzil al-sā'irīn* éd. ʿAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Qumm 1413h.l./1371h.s., 580 (chapitre 94 du *Manāzil*).

[13] Ed. lithographiée de 1315h.l., 255

[14] *Iṣṭilāḥāt* 49 (s.v. *waǧhā l-iṭlāq wa l-taqyīd*).

[15] *Correspondance spirituelle* n.46. Voir aussi les références données par W. Chittick (*supra*, n. 10).

[16] *Iṣṭilāḥāt* 48s. Le fait que cette définition de l'Etre «absolument inconditionné» contient une citation de la formule *ma'a kulli šay'in lā bi-muqārana, wa-ġayru kulli šay'in lā bi-muzāyala* (cf. par exemple Baḥrānī, *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, Téhéran 1378h.l., I, 128s.) semble avoir échappé à l'éditeur du texte de Kāšānī.

ḥadīṯ comme comportant une idée nouvelle et importante. Dans son *Mašāri' abwāb al-quds* (rédigé en 711/1311), il l'attribue à 'Alī b. Abī Ṭālib en affirmant que le premier à ajouter *wa l-ān kamā kāna*, «dans un instant où la puissance de son cœur fut saisie d'émotion dans l'illumination de son être» (*'inda ġalayāni qadri qalbihi fī tanawwuri wuǧūdihi*), était «le prince des *awliyā*, 'Alī», et en précisant que Ǧunayd s'en serait simplement inspiré lorsqu'il énonça la formule «il n'y a dans l'être que Dieu» (*laysa fī l-wuǧūd siwā llāh*), c'est-à-dire la formule soufie du *tawḥīd* ontologique[17]. Cette déclaration solennelle au sujet de l'origine de la partie «ajoutée» au *ḥadīṯ*, contrastant étrangement avec l'ironie affichée par Ibn 'Arabī, n'est pas sans importance, surtout quand on sait le rôle joué par l'imam 'Alī dans la mystique simnanienne comme initiateur du «cycle de la *walāyat*»[18]. De plus, étant donné que d'après le *Kitāb al-tawḥīd* d'Ibn Bābūya al-Qummī[19], les imams insistent souvent sur l'idée que Dieu était, alors qu'aucune chose n'était — ou encore, comme le précisent certaines variantes: ni le temps ni le lieu n'étaient —, et qu'«Il est encore maintenant comme Il était» (*wa-huwa l-ān kamā kāna*), il est sans doute permis de penser que notre formule provient en fait sinon de 'Alī, du moins du *kalām* shī'ite. En tout cas, elle est répandue dans le soufisme bien avant Ibn 'Arabī puisqu'un auteur comme 'Aynulqużāt-i Hamadānī (ob. 525/1132) y fait également allusion en essayant de prouver que les objets de la Science divine (*al-'ilm al-azalī*) n'ont aucune influence sur celle-ci car elle «était existante avant le temps et avant tous les existants, comme elle est maintenant existante» (*kamā huwa l-ān mawǧūd*)[20].

Mais comment expliquer l'apparent changement d'attitude de Simnānī à l'égard d'une même tradition? Nous disons bien «apparent», parce qu'il ne nous semble pas que le problème puisse se résoudre simplement en supposant une conversion qui aurait fait accepter à un Simnānī devenu plus sage ce qu'il reniait dans sa jeunesse d'une façon on ne peut

[17] *Mašāri'* 32a-b. Simnānī accepte la «formule de Ǧunayd» en l'interprétant dans le sens de sa propre ontologie des «quatre niveaux de l'Etre» (cf. «Der Briefwechsel» 56-59) et en s'appuyant également sur la formule du *Nahǧ al-balāġa* (cf. la note précédente).

[18] Cf. notre *Nûruddîn Isfarâyinî: Le révélateur des mystères*, Lagrasse 1986, p. 121 de l'Etude préliminaire, n. 193. Sur la question de l'attitude de Simnānī vis-à-vis du shī'isme voir notamment les réflexions de H. Cordt, *Die sitzungen* 16-36.

[19] Ed. Hāšim al-Ḥusaynī al-Ṭihrānī, Beyrouth 1387/1346, 179 et 141; cf. 430s., 235, 437.

[20] *Zubdat al-ḥaqā'iq* éd. 'A. Osseiran, Téhéran 1341/1962, 24.

plus catégorique. Certes, il est possible qu'il ne «savait» pas encore en 687h., lorsqu'il «vit» la formule du «deuxième *mi'rāǧ*» comme une «tromperie satanique», ce qu'il croyait savoir en 711h.; et la réponse au disciple se situe en fait après 722 h., année dans laquelle il avait terminé *Al-'Urwa*. Mais ce n'est pas pour corriger une mauvaise interprétation de jeunesse par une meilleure que Simnānī parle de ces choses à ses disciples: c'est plutôt pour montrer que tout dépend précisément de l'interprétation, et de la personne qui la fait. A cet égard, notre histoire n'est pas sans rappeler ce que Simnānī dira à une autre occasion pour expliquer la différence entre Pharaon et Ḥallāǧ: si tous les deux prétendaient à la divinité, le premier ne se voyait que soi-même en oubliant Dieu, alors que le second ne voyait que Dieu en s'oubliant soi-même[21]! Dans le cas qui nous occupe, il est évident que la première interprétation revient à dire que puisque rien n'existait dans l'éternité en dehors de Dieu, et qu'Il est encore aujourd'hui comme Il était, il s'ensuit que le monde créé (et partant, bien entendu, la religion instaurée avec ses lois) n'existe pas en réalité — alors que la deuxième interprétation, celle donnée pour excuser Ibn 'Arabī, présuppose un monde créé qui existe bel et bien, mais dont la pluralité ne s'additionne d'aucune manière à l'unité divine. Autrement dit, l'interprétation rejetée est celle de ce «monisme» dit «absolu» que l'on attribue généralement à Ibn Sab'īn (ob. 669/1270) et son école, et dont un auteur sans doute bien connu de Simnānī mais qui ne partageait guère les idées «intégristes» de ce dernier, 'Azīz-i Nasafī, avait déjà caractérisé la tendance à renier l'existence de tout ce qui est autre que Dieu en l'appelant «les gens du Feu», par opposition à une *autre* «école de monisme», celle des «gens de la Lumière»[22]. C'est pourquoi il reste probable, malgré une difficulté chronologique relevée par H. Cordt[23], que la cible visée dans l'histoire du malheureux Ḥāǧǧī Āmulī ne soit autre que le célèbre 'Afīfuddīn al-Tilimsānī, «sab'inien notoire» (selon l'expression de C. Addas[24]) et aussi cible principale des polémiques d'Ibn Taymīya (ob. 728/1328) contre les «*ittiḥādīya*». Il faut noter en outre que c'est précisément à propos de l'interprétation de notre

[21] *Čihil maǧlis* éd. Mayel-Heravi, 142. Cf. «Deux opuscules de Semnânî sur le moi théophanique» in *Mélanges offerts à Henry Corbin* éd. S.H. Nasr, Téhéran 1977, n. 47 en p. 307.

[22] Cf. notre article «Le paradoxe de la 'face de Dieu': 'Azīz-i Nasafī (VIIe/XIIIe siècle) et le 'monisme ésotérique' de l'Islam» in *Studia Iranica* 25 (1996).

[23] *Die sitzungen* 172, n.1: La fin de l'histoire présupposerait en effet que cet 'Afīfuddīn résidait encore en Egypte en 688h., alors qu'on sait que Tilimsānī se trouvait déjà à Damas en cette année.

[24] *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1989, 294.

ḥadīṯ qu'Ibn Taymīya se montre encore plus sévère envers Tilimsānī qu'il ne l'est à l'égard d'Ibn ʿArabī, reconnaissant à ce dernier une bonne connaissance de la Tradition prophétique et en affirmant que Tilimsānī «s'oppose à lui [Ibn ʿArabī] dans les cas où celui-ci se rapproche des musulmans, de même que les musulmans s'opposent à lui [Ibn ʿArabī] quand il dévie vers l'*ittiḥād*»[25]. Cependant, contrairement à l'indignation de ce célèbre contemporain contre les *ḥadīṯ*s «forgés», Simnānī non seulement ne rejette pas la formule «ajoutée par ʿAlī», il en fait le symbole même de l' initiation, vraie dans un cas, fausse et dangereuse dans l'autre; et c'est pourquoi tant en interprétant Ibn ʿArabī que dans l'histoire de Ḥāǧǧī Āmulī, il l'appelle «le second *miʿrāǧ*».

Il est évident que l'expression «les deux *miʿrāǧ*s» ne signifie pas ici ce qu'elle signifie habituellement, y compris chez Simnānī, à savoir les deux sortes d'ascension que l'on distingue dans le cas du Prophète lui-même, celle dans la chair et celle en esprit[26]. Mais il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle ait totalement perdu ce sens premier dans notre cas particulier pour y être soudain utilisée dans un sens purement allégorique. Nous ne croyons pas en effet devoir nous rallier à «la solution» proposée par H. Cordt pour expliquer le sens que prend ici ce symbole[27], bien qu'à première vue, celle-ci se défende sans doute, surtout quand le passage concernant Ibn ʿArabī dans notre texte est pris isolément, ce qui est justement ce que fait l'auteur de cette thèse. D'après cette solution du problème, l'idée de Simnānī serait la suivante: puisqu'il est inconcevable que Dieu puisse être considéré comme «existence absolue» avant toute création, Ibn ʿArabī voulait en Le qualifiant de cette manière expliquer ce que Philon d'Alexandrie appelait le «deuxième voyage» (*deuteros plous*), en parlant non pas de la vision directe de Dieu, réservée aux

[25] *Maǧmūʿ fatāwā Šayḫ al-islām Aḥmad b. Taymīya* éd. ʿAbdal-Raḥmān b. Qāsim, vol. 2, Rabat s.d., 272s.

[26] *Miʿrāǧnāma-yi Abū ʿAlī-yi Sīnā* éd. N. Mayel-Heravi, Téhéran 1365 h.s., 98s./trad. angl. Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, Philadelphie 1992, 124. Un très beau développement chez Ḥaydar-i Āmulī, *Asrār al-šarīʿa wa-aṭwār al-ṭarīqa wa-anwār al-ḥaqīqa* éd. Muḥammad Ḫʷāǧawī, Téhéran 1362 h.s., 158-165; idem, *Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār* éds. H. Corbin et ʿU. Yaḥyā, Téhéran/Paris 1347/1969, 286-301; on se propose d'y revenir ailleurs. Pour Simnānī, qui s'en tient évidemment à la Tradition sunnite, la première ascension du Prophète, dans le corps physique, s'effectua à partir de la Mecque (c'est le «Voyage nocturne» du Coran), tandis que la deuxième, spirituelle, eut lieu alors que le corps du Prophète était dans le lit de ʿĀʾiša, donc à Médine (*Mašāriʿ* 13a-14a).

[27] Est-il besoin de rappeler que le *symbole* ne s'identifie pas à une simple *all*-égorie? Nous renvoyons une fois pour toutes à l'analyse d'Henry Corbin.

seuls élus, mais de la voie *secondaire* dont doivent se contenter les autres, qui procèdent à la connaissance du Créateur par le raisonnement à partir de la multitude des créatures. Du même coup s'expliquerait l'emploi de l'image du «deuxième *mi'rāǧ*» par Simnānī: il s'agirait de la voie *secondaire* pour connaître Dieu, celle qui mène du bas vers le haut à la manière de la preuve cosmologique de son existence, par opposition à la connaissance directe des mystiques[28].

L'identification du «deuxième *mi'rāǧ*» de Simnānī avec le *deuteros plous* de Philon ainsi proposée a, certes, l'avantage de la simplicité. Il est cependant inutile de remonter aussi loin dans l'histoire de la pensée pour prendre une telle hypothèse en considération; car la distinction philonienne existe bel et bien dans la tradition soufie elle-même. Ainsi le grand Ǧunayd est réputé pour sa distinction entre deux sortes de connaissance de Dieu (*ma'rifatān*): celle inspirée directement par Dieu (*ma'rifat al-ta'arruf*), réservée aux seuls élus (*al-ḫawāṣṣ*), et celle que l'on acquiert en réfléchissant à partir des vestiges de Sa puissance (*ma'rifat al-ta'rīf*) et qui est accessible au commun des croyants (*'āmmat al-mu'minīn*)[29]. Qui plus est, c'est Ibn 'Arabī lui-même qui distingue exactement de la même manière entre «deux voies» (*ṭarīqān*), la *deuxième* étant la voie rationnelle[30]. Mais à vrai dire, cette réduction du sens du «deuxième *mi'rāǧ*» à la connaissance rationnelle du Créateur à partir des créatures fait naître plus de problèmes qu'elle n'en prétend résoudre. En effet selon Ibn 'Arabī, c'est la seule parole du Prophète, *Kāna llāhu wa-lā šay' ma'ahu*, et non la partie «ajoutée» au *ḥadīṯ* qui renvoie exclusivement à la connaissance rationnelle distinguée du *ḏawq* des mystiques[31]. Mais Simnānī distingue soigneusement, nous l'avons vu, entre la parole du Prophète et celle «ajoutée par 'Alī»; et c'est celle-ci et non celle-là que représente pour lui le «deuxième *mi'rāǧ*». Si ce «deuxième *mi'rāǧ*» n'était qu'une autre façon de parler de la «voie secondaire» de Philon et d'Ibn 'Arabī, donc de la voie accessible aux non-initiés, pourquoi dirait-il qu'elle est «plus difficile à expliquer»? Pourquoi enfin Simnānī éprouverait-il le besoin de faire un *ta'wīl* de la doctrine de l'existence «absolue», s'il n'entendait que reproduire ce que l'on peut lire, après tout, chez Ibn 'Arabī lui-même?

[28] *Die sitzungen* 157, n. 1

[29] Al-Kalābāḏī, *Al-Ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf* éds. 'Abdal-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭaha 'Abdal-Bāqī Surūr, Le Caire 1380/1960, 64.

[30] W. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, 169.

[31] W. Chittick, *ibid.*

Pour essayer de répondre à ces questions, il vaut mieux s'en tenir aux textes akbariens dont Simnānī a pu s'inspirer directement. Ils ne sont pas très difficiles à identifier, car au chapitre VI des *Futūḥāt*, de deux sections se suivant l'une l'autre, la première traite au début de Dieu en tant que *wuǧūd muṭlaq*, tandis que la deuxième commence par une citation de notre *ḥadīṯ avec* la partie «ajoutée». La première, consacrée à la théorie des «quatre connaissables» (*ma'lūmāt*), reprend d'ailleurs de très près le thème des trois catégories métaphysiques du *Kitāb Inšā' al-dawā'ir* tout en y ajoutant une quatrième, à savoir l'Homme. Ici comme dans ce livre antérieur, Dieu en tant que *wuǧūd muṭlaq* constitue la première de ces catégories; mais le passage des *Futūḥāt* ne l'identifie pas avec le Créateur du monde. Bien au contraire, Ibn 'Arabī affirme ici très clairement que «Dieu est ce qui est qualifié de l'existence absolue parce que Lui, glorifié soit-il, n'est ni causé ni cause d'aucune chose, mais est existant par Son essence», tout en ajoutant, de façon beaucoup moins claire, que «Le connaître, c'est connaître Son existence, laquelle n'est autre que Son essence, bien qu'Il soit inconnaissable quant à l'essence. Les attributs mis en relation avec Lui — je veux dire les attributs entitatifs (*ṣifāt al-ma'ānī*) qui sont des attributs de perfection — sont, certes, connaissables; mais la connaissance de la réalité de l'essence est inaccessible (car) elle ne se connaît ni par une preuve, ni par l'argument (purement) intellectuel»[32]. Tout en soulignant l'inaccessibilité de la «réalité de l'essence» divine à la raison, Ibn 'Arabī affirme donc ici que l'essence est connaissable dans ses «attributs de perfection» et, ce qui veut dire peut-être la même chose, en tant qu'«existence absolue». Tout cela se rapproche sans doute de la preuve avicennienne dite ontologique; mais c'est autre chose que celle dite cosmologique puisque ni l'acte créateur ni l'émanation ni, *a fortiori*, «la pluralité des êtres créés» ne sont mis en cause de quelque manière que ce soit.

C'est en revanche dans la section suivante que, commençant par une citation de notre *ḥadīṯ avec* la partie «ajoutée», Ibn 'Arabī suggère l'idée d'une certaine pluralité intra-divine pour ensuite donner un célèbre récit mythologique de la naissance du monde — célèbre entre autres parce qu'il aboutit à une déclaration tout à fait extraordinaire sur le statut de 'Alī b. Abī Ṭālib, ce qui ne pouvait manquer d'attirer la sympathie d'un Simnānī. Le *Šayḫ akbar* commence ici par commenter la

[32] *Al-Futūḥāt al-Makkīya* éd. de Būlāq 1329, I, 118s./éd. 'Uṯmān Yaḥyā vol. 2, Le Caire 1392/1972, 223.

partie «ajoutée» en expliquant, d'abord dans un style théologique, qu'«aucun attribut qui n'ait été le Sien ne retombe sur Dieu du fait qu'Il donna l'existence au monde. Bien au contraire, c'est en vertu de Soi-même et avant de créer Ses créatures qu'Il possédait les attributs et les noms par lesquels elles L'appellent». Ensuite, l'auteur continue sur un mode différent en précisant que c'est «dans la mesure où Dieu connaissait le monde en Se connaissant Soi-même» qu'il lui donna l'existence; qu'il voulut d'abord la manifestation d'une réalité appelée «la Poussière» (*al-habā'*) par les spirituels, ʿAlī b. Abī Ṭālib et Sahl b. ʿAbdallāh [al-Tustarī], tandis que les philosophes l'appellent «la Matière universelle»; que c'est ensuite en vertu d'une théophanie de Lumière à cette «Poussière» que toute chose était rendue capable de recevoir de Dieu ce dont elle est capable; qu'«il n'y avait rien dans la Poussière qui fût plus proche de la Lumière et plus disposé à la recevoir que la Réalité de Muḥammad, qu'on appelle aussi l'Intelligence» (*al-ʿaql*), et qu'enfin, «de tous les hommes, le plus proche de lui [ou: d'elle] était ʿAlī b. Abī Ṭālib, ainsi que les "secrets" de tous les Prophètes»[33].

En comparant ces deux passages du chapitre VI des *Futūḥāt*, on peut sans doute entrevoir comment Simnānī en est arrivé à son *ta'wīl*: c'est l'«absolu» du premier passage qui, en extériorisant ses «attributs de perfection», se transforme en créateur du monde. Or pour Simnānī, cela ne peut que vouloir dire que c'est l'attribut éternel et exclusif de l'Unique, l'«existence réelle» (*wuǧūd ḥaqīqī*), qui se transforme en «existence absolue» (*wuǧūd muṭlaq*), c'est-à-dire en *descendant* de son propre niveau à celui de l'Acte du faire-être (*fiʿl al-īǧād*) pour enfin se manifester dans les Vestiges de «l'existence limitée par la contingence» (*al-wuǧūd al-muqayyad bi l-imkān*). C'est pourquoi son *ta'wīl* en faveur d'Ibn ʿArabī n'empêche pas Simnānī de l'accuser en même temps, à tort peut-être, d'avoir confondu ces niveaux ontologiques. En tout cas, malgré les ressemblances du vocabulaire, malgré le thème commun de la «double échelle», l'échelle de Simnānī n'est pas tout à fait celle du *Šayḫ akbar*. Ce n'est certainement pas une considération d'ordre purement logique qui informe fondamentalement sa critique d'Ibn ʿArabī, mais sa propre conception du processus théophanique de la Création, très hiérarchisé sur les quatre niveaux ontologiques de l'Essence, des Attributs, de l'Acte et des Vestiges, comme nous croyons l'avoir montré ailleurs[34].

[33] Ed. de Būlāq I, 119/éd. Yaḥyā 2, 226. Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau* 88.
[34] «Der Briefwechsel», 55-61.

Il ne s'ensuit pas pour autant que c'est uniquement en réagissant à la doctrine d'Ibn 'Arabī ou de son école que Simnānī en est venu à formuler sa conception personnelle de la Voie mystique. En fait, il semble bien que celle-ci se soit formée chez lui «en réponse» à une expérience d'union mystique «dans un instant hors de l'instant» dont son propre maître soufi, Nūruddīn-i Isfarāyinī, lui avait fait part dans une lettre, écrite probablement en 693/1294. En effet c'est en répondant à cette lettre, rédigée dans un style particulièrement extatique, et où Isfarāyinī avait fait allusion à la parole *Kāna llāhu wa-lam yakun ma'ahu šay'un* comme «expliquant» cette expérience mystique[35], que Simnānī développe ce thème dans le sens d'une hiérarchisation très structurée qui représente, en fait, sa propre conception à la fois de la Voie mystique et du Cosmos. Comme nous avions déjà attiré l'attention sur ce développement lors de la publication de la *Correspondance spirituelle*[36], rappelons ici simplement les quatre étapes par lesquelles Simnānī dit avoir été «ennobli» en méditant le thème donné par le maître: 1. le «détachement du monde» (*tağrīd*); 2. l'«esseulement» (*tafrīd*); 3. l'«isolement» (*maqām-i tawḥīd*); 4. l'«être dans l'unité réelle» (*hastī-i waḥdat*). De même que la quatrième étape de cette échelle se situe au-delà du *maqām-i tawḥīd*, de même, pourrions-nous maintenant dire, le «deuxième *mi'rāğ*», celui de la *descente*, dépasse la conscience du Dieu «isolé de toute chose» et la remplace par celle de la pluralité des êtres créés dans l'unité réelle, appelée *waḥda*. Ce qui nous semble confirmer cette interprétation, c'est le fait que Simnānī lui-même la suggère en reprenant les quatre mêmes étapes dans une véritable récapitulation des thèmes majeurs de son enseignement initiatique qu'il donne à la fin de son *Commentaire coranique*. Après une allusion à la tentation de Jésus par le Démon, en complément du commentaire de la dernière sourate, il conclut en effet en expliquant ceci:

> «Même si tu réussis à te détacher complètement du monde dans la station du *tağrīd*, de sorte que tu peux t'engager dans la Voie, il ne te sera pas possible pour autant d'atteindre l'organe subtil divin de ton être (*laṭīfatuka l-ḥaqqīya*) tant qu'il reste en toi quelque fausse idée provenant de [l'un des six autres organes subtils] se rapportant au corps, à l'âme, au cœur, au "secret", à l'esprit ou à l'arcane. Lorsque tu auras esseulé ton âme dans la station du *tafrīd*, il te sera possible d'atteindre l'organe subtil divin de ton être, mais tu ne seras pas capable pour autant de contempler l'Etre

[35] *Correspondance spirituelle*, texte persan p. 42, l. 11.
[36] N. 47 en p. 42ss.

divin suprême (*al-ḥaqq al-aʿẓam*) tant que restent avec toi les "droits" (*al-ḥuqūq*) acquis par la purification des organes subtils des idées fausses, jusqu'à ce que ces droits deviennent purs. Lorsque tu auras isolé l'Un de ces droits dans la station du *tawḥīd*, il te sera possible de contempler l'Etre divin suprême, mais tu ne seras pas capable pour autant de connaître les mystères de son essence unique tels qu'ils devraient être connus tant que la conscience (*ru'ya*) du *tawḥīd* reste avec toi. Lorsque tu te seras détaché de la conscience du *tawḥīd* en [t'] isolant dans la station de *waḥda*, fermement établi dans la station de la servitude (*maqām al-ʿubūda*), alors Dieu, le Roi de l'évidente Vérité (*malik al-ḥaqq al-mubīn*, cf. 27:79), te fera connaître les mystères de son Essence sacrosainte, de ses Attributs glorieux, de ses Actes sublimes et de ses Vestiges excellents, certains et harmonieux, et fera de toi un gardien de l'intime de ses Mystères (*maḥraman li-asrārihi*), un trésorier de ses Lumières et un lieu d'apparition de ses Vestiges[37].»

Hermann Landolt
Université McGill
Montréal

[37] Nous traduisons d'après l'excellent ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds arabe 6962, daté de 895h. (photo de la collection Henry Corbin), 204b, 6-17. On trouvera une traduction anglaise de ce passage dans J. Elias, *The Throne Carrier*, 146.

L'ÉCHELLE DES MOTS DANS LES ASCENSIONS DE RŪZBIHĀN BAQLĪ DE ŠĪRĀZ

Paul BALLANFAT

Rūzbihān Baqlī (522-606/1128-1209) est une figure qui commence à prendre sa véritable place dans l'histoire de la mystique en Islam[1]. La doctrine de Rūzbihān a la particularité d'offrir sans doute la dernière grande synthèse, considérablement amplifiée, du soufisme ancien de Bagdad et du Ḫurāsān, et de tracer, à partir de ces interrogations, des éléments de réponse originaux. Il n'est pas lieu de les répéter ici, mais on ne saurait envisager de saisir un tant soit peu la portée de son propre *mi'rāǧ* sans replacer celui-ci dans cette perspective.

Rūzbihān est certainement l'un des soufis qui a donné au thème de l'ascension spirituelle du Prophète sa place la plus déterminante. Il se place, de ce point de vue, dans la lignée d'un Abū Yazīd Bisṭāmī qui fut sans doute l'un des premiers à convertir ce récit en une expérience personnelle et sanctifiante d'ascension. Rūzbihān, connaissait d'ailleurs très bien le récit de *mi'rāǧ* d'Abū Yazīd puisqu'il l'a rapporté et commenté à deux reprises en arabe d'abord, dans le *Manṭiq al-asrār*, puis en persan dans le *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*[2]. S'il accorde une importance relativement grande à ce paradoxe d'Abū Yazīd, ce n'est pas fortuit. C'est que Rūzbihān considère ce thème comme l'une des métaphores essentielles de la sainteté. Un bon nombre de ses traités sont consacrés à décrire la succession des états et des étapes spirituels qui constituent les degrés de

[1] Pour sa biographie révisée, l'organisation de son ordre et de sa succession et un exposé systématique de sa doctrine accompagné de quelques-uns de ses traités inédits, voir ma thèse «*Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî, soufi à Shîrâz au XIIème siècle*», thèse de doctorat de la Sorbonne Nouvelle, Janvier 1995. Toutes les références aux quatre traités dont j'ai préparé l'édition critique et la traduction sont données en fonction du découpage en chapitres adopté dans ma thèse. Ces traités sont le *Sayr al-arwāḥ*, le *Kitāb al-iǧāna*, le *Lawāmi' al-tawḥīd*, et le *Masālik al-tawḥīd*. Voir aussi H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, 1972, vol. III, Livre 3, pp. 9-146.

[2] *Manṭiq al-asrār*, ms. Massignon, fol. 67b-68a; ms. Mašhad, n° 156, fol. 19b-20b; c'est cet ouvrage que j'ai pu identifier sous le titre *Tafsīr al-šaṭḥiyyāt bi-lisān al-ṣūfiyya*, ms. Tashkent Institut Vostokvednie, n° 3198, fol. 12b-13b. Pour la version persane révisée, voir *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, éd. H. Corbin, Téhéran-Paris, 1966, pp. 81-82.

l'échelle — puisque c'est la traduction la plus proche du terme arabe *mi'rāǧ* — que doit franchir le mystique, à l'instar du Prophète, pour atteindre la connaissance mystique qui en fait un *ṣiddīq*, celui qui atteste la seconde partie de la *šahāda* en reconnaissant la sincérité de la prédication du Prophète. De même, les autres traités sont en général précédés d'un long prologue initiatique qui décrit par le détail ces mêmes étapes. On peut donc considérer qu'il s'agit là d'une sorte de thème récurrent de la doctrine de Rūzbihān en matière de sainteté, de sorte que le saint c'est celui qui est doué d'une expérience personnelle de traversée de l'échelle, et qui devient par là-même le lieutenant du Prophète sur terre.

Mis à part l'ensemble des traités de Rūzbihān, le texte le plus significatif de cette approche de la sainteté est sans nul doute le *Kašf al-asrār wa mukāšafat al-anwār*, le *Dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*[3]. A voir l'ensemble des domaines que l'activité littéraire de Rūzbihān a embrassé, on serait tenté de considérer chacun de ses traités comme un texte rare. Mais ce traité, ou plutôt ce «journal spirituel », est véritablement exceptionnel, parce qu'il est, à plusieurs titres, *le* traité par excellence. D'abord, sa rédaction a dû s'étaler tout au long du dernier tiers de la vie de Rūzbihān et couvre en fait, grâce à l'évocation de ses souvenirs, la totalité de son expérience mystique, de l'âge de trois ans jusqu'à l'extrême fin de sa vie. Il a sans doute dû en commencer la rédaction en 577/1181, et l'achever autour de 600-602/1204-1205, soit quatre ans environ avant sa mort en 606/1209. Le *Kašf al-asrār* est donc

[3] Il existe quatre manuscrits de ce traité, dont deux, seulement, complets. Le premier est celui de Mašhad, catalogue, IV, p. 220, Ḥikmat 931, daté du mois de Ǧumāda II 1064/mai 1654. Le second est celui qui appartenait à L. Massignon. Il fait partie d'un recueil dont le premier traité est le *Manṭiq al-asrār*, qui est aussi de Rūzbihān. Le *Kašf al-asrār* va du folio 138b au folio 162b. C'est la copie la plus ancienne puisqu'elle est datée de 665h./1266. Le manuscrit a été copié du vivant du petit-fils de Rūzbihān, Rūzbihān Ṯānī (603-685/1206-1285). Les deux autres manuscrits sont accessibles grâce aux éditions qui en ont été données, par N. Hoca, *Rūzbihān al-Baḳlī ve kitāb Kašf al-asrār'ı ile Farsça bazı siirleri*, éd. N. Hoca, Istanbul, 1971; et P. Nwyia, « *Waqā'i' al-šayḫ Rūzbihān al-Baqlī al-Šīrāzī muqṭaṭafāt min kitāb Kašf al-asrār wa mukāšafat al-anwār*», *al-Mašriq*, LXIV/4-5, 1970, pp. 385-406. Toutefois ces deux éditions sont très insuffisantes puisqu'elles ne contiennent qu'environ un quart du traité et que les chapitres y sont en désordre. Pour plus de détails sur cette question et pour une présentation plus systématique des visions rapportées par Rūzbihān, on se reportera à mon introduction et ma traduction du traité, *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, Paris 1996. La numérotation des chapitres auxquels il sera fait référence ici est celle que j'ai opérée pour la traduction. Pour une approche plus littéraire et stylistique de ce traité, voir C. Ernst, *Rūzbihān Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, (Curzon Sufi Series, 4) London, Curzon Press, 1996. Voir également H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, pp. 45-64 (*Diarium spirituale*).

le récit unique et continu d'un choix des visions qui ont jalonné toute une vie de recherche mystique et de direction spirituelle; ce qui est, dans l'histoire du soufisme, tout à fait exceptionnel. Ce premier fait doit nous conduire à nous interroger sur la raison d'une telle persistance à rapporter des visions personnelles dont les soufis, par discipline du secret dont Rūzbihān était d'ailleurs un gardien scrupuleux, répugnaient à faire l'étalage[4].

Si donc Rūzbihān prit la peine de consigner au jour le jour, à certains moments de sa vie, l'ensemble de ses visions c'est qu'il y avait là, pour un maître si soucieux de direction spirituelle et de science mystique, un élément fondamental pour la doctrine qu'il entendait exposer. La clé de cette question tient dans l'analyse qu'en donne son arrière petit-fils et biographe qui confie dès l'introduction à la présentation de ses ouvrages: «On le nomme le maître en paradoxes du Fārs, et l'ensemble du *Kašf al-asrār*, qui est l'une de ses œuvres, est la quintessence du paradoxe»[5]. Le jugement est d'une grande pertinence et laisse penser à quel point les successeurs de Rūzbihān étaient encore attentifs à la valeur et à la signification de l'enseignement de leur aïeul. On peut, à partir de cette indication, pressentir que le journal des visions de Rūzbihān est le condensé de sa doctrine, l'ouvrage par lequel le maître de Šīrāz mit en scène sa propre sainteté dont la caractéristique était le paradoxe. En somme le *Kašf al-asrār* apparaît bien comme le lieu même où Rūzbihān donna à sa doctrine de la sainteté la forme éminemment paradoxale sans laquelle sa sainteté n'eut plus eu de signification.

Or, le paradoxe est la forme spécifique de discours qui est propre à l'inspiration mystique, la forme déterminée par l'équivocité, *iltibās*, sans laquelle, parce qu'elle est équivoque, il ne saurait y avoir de prédication prophétique, cette prédication dont la sincérité est le fondement à partir duquel, seulement, se laisse approcher le problème de la duplicité d'Iblīs, le problème du mal comme détermination singulière de l'attribut divin de *qahr*[6]. On sait aussi que la sainteté, pour Rūzbihān, culmine dans la

[4] C'est ce que montre bien un certain nombre d'anecdotes rapportées par ses biographes, et ce qui émane directement de sa doctrine du rapport entre l'esprit, premier créé, et le corps qui en est le voile nécessaire, *Rūzbihān-nāma*, éd. Danišpažūh, Téhéran, 1347 s., pp. 41-42, 60, 201-203; pour le rapport de la discipline du secret et la création du corps, voir ma thèse «*Aspects de la pensée de Rûzbehân* ...», pp. 171-181.

[5] *Tuḥfa ahl al-'irfān*, in *Rūzbihān-nāma*, p. 105.

[6] Ce qui caractérise le Coran comme la *Sunna*, c'est l'équivocité du discours et leur allure paradoxale, si bien que les maîtres en paradoxes sont à dire vrai Dieu et le Prophète qui est inspiré par la ruse divine, *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 57.

révélation des noms que se réapproprie l'esprit énonciateur lors de la mille et unième et dernière étape de l'itinéraire mystique[7].

Le problème que pose le *Kašf al-asrār* réside, par-delà le détail subtil des visions et leur signification, dans la littéralité du traité. Il faut donc envisager ce traité en suivant deux axes complémentaires. Le journal de Rūzbihān est d'abord le récit de visions et d'auditions qui a pour but de décrire l'itinéraire personnel d'un grand saint qui veut garantir sa sincérité en étant le *ṣiddīq* qui atteste de la véracité du *mi'rāğ* prophétique[8]. Mais cette affirmation de soi comme pôle de l'époque investi de la véridicité implique le recours à une forme de discours spécifique, le paradoxe dont la littéralité constitue l'élément paradoxal même. En d'autres termes, c'est dans la nature du langage mystique lui-même que consistent à la fois le texte du *Kašf al-asrār*, et donc le sens de tout *mi'rāğ*, et la sainteté dont Rūzbihān nous expose la textualité. Par conséquent, le problème de l'échelle rūzbihānienne ne se laisse apprécier qu'en tant que l'échelle est constitué d'un texte, d'un style, d'une forme dont l'équivocité submerge le mystique par son trop-plein, ce dont Rūzbihān ne cesse de signaler la présence[9]. Le *Kašf al-asrār* est d'une certaine manière le trop-plein du dépôt divin dont seul l'homme peut se charger parce qu'il est celui qui parle et que la parole, par son équivocité, recèle toujours la part secrète que ne peut supporter la réalité. L'ascension rūzbihānienne ne peut donc être comprise hors de son aspect textuel dans lequel elle s'accomplit, de sorte que tout *mi'rāğ* se laisse d'abord appréhender, en quelque sorte, comme une expérience littéraire singulière, un voyage dans l'univers des mots et de leurs excès qui intoxiquent et enivrent le mystique.

Le *mi'rāğ* est un lieu-commun du soufisme, la métaphore de l'expérience mystique, l'atopie des mots qui renvoie à une autre topologie. Rūzbihān n'échappe pas à la convention métaphorique de la littérature

[7] *Mašrab al-arwāḥ*, éd. N. Hoca, Istanbul, 1973, pp. 317-319.

[8] La *ṣiddīqiyya* est la forme extrême de la sainteté pour Rūzbihān, et Abū Bakr en est le véritable modèle en tant que lieutenant du Prophète et deuxième Adam. Pour cette question essentielle, voir ma thèse, «*Aspects de la pensée de Rūzbehān ...*», pp. 397-409.

[9] Rūzbihān affirme ainsi à plusieurs reprises qu'il y eut plus de visions qu'il ne saurait le dire, qu'il ne peut décrire ce qu'il vit à la fois parce que c'est interdit par le *tawḥīd* lui-même, et parce que ce qui s'offre à la vue excède le supportable, *Le dévoilement des secrets*, §5, 26, 79, 112. De même, Rūzbihān indique que le saint qui est parvenu à la dernière étape de la connaissance apprend l'ensemble des noms et que ces noms excèdent le dénombrable, tout en étant, paradoxalement, distincts les uns des autres, *Mašrab al-arwāḥ*, p. 318.

mystique. Comme on l'a signalé, il connaissait bien le *mi'rāǧ* de Bisṭāmī et ses conventions esthétiques. Sa propre expérience du *mi'rāǧ* n'échappe donc pas à cette détermination primitive pas plus qu'elle n'échappe aux conventions littéraires des multiples récits de *mi'rāǧ* du Prophète, littérature particulièrement goûtée dans l'ensemble du monde musulman[10]. Les parentés avec ces récits sont particulièrement claires en ce qui concerne tout ce qui est rapporté au sujet des anges, mais aussi dans la sélection des prophètes et des anges tout au long des visions. Ces conventions littéraires montrent bien encore une fois à quel point l'ascension est aussi une expérience littéraire qui implique de voyager dans le paysage que composent les métaphores traditionnelles de l'expérience prophétique pour en accréditer la sincérité en les renouvelant. Il est inutile d'en dresser le détail, il suffit donc de décrire les articulations essentielles qui font de l'expérience de Rūzbihān la répétition du modèle d'ascension prophétique, et l'assimilation réfléchie des récits traditionnels.

On retrouve dans le journal de Rūzbihān à la fois l'aspect initiatique et l'aspect sanctifiant des récits de *mi'rāǧ*[11]. L'aspect initiatique qui correspond dans le récit prophétique à l'*isrā'* proprement dit[12], ce voyage de la Mecque au «sanctuaire le plus lointain», est évoqué par l'ensemble des voyages horizontaux que rappelle Rūzbihān. Mais ce stéréotype prophétique correspond aussi à la jeunesse de Rūzbihān qui le vit initié à deux reprises par Ḫiḍr, comme nous le montre son journal.

> «Je parvins à l'âge de sept ans lorsque mon cœur fut envahi par l'amour de L'invoquer et de me soumettre à Lui par la dévotion. Je me mis en quête de ma conscience secrète, et j'appris ce qu'elle était. [...]. A cette même époque je regardais tous les êtres comme autant de beaux visages

[10] Les sources de certaines visions ne se trouvent d'ailleurs pas seulement dans des expériences nommément identifiées comme *mi'rāǧ*. Par exemple, Rūzbihān voit les anges venir participer à une de ses séances de *ḏikr*; or, il décrit ailleurs une expérience comparable à propos d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Le dévoiement des secrets*, §107; *Mašrab al-arwāḥ*, p. 303. Les images elles-mêmes sont souvent liées à des représentations déjà employées, comme le motif des roses, des perles, etc. Pour une analyse systématique et une classification des visions, voir mon introduction au traité de Rūzbihān, *Le dévoilement des secrets*, Paris, 1996.

[11] Je reprends cette distinction de A.M. Piemontese, «Le voyage de Mahomet au Paradis et en enfer: une version persane du mi'rāj», in *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, collectif sous la direction de C. Kappler, Paris, 1987, p. 298.

[12] Rūzbihān n'utilise jamais ce terme pour lui-même, comme la plupart des soufis, à l'exception notable d'Ibn 'Arabī. Il utilise en revanche volontiers et à plusieurs reprises le terme de *mi'rāǧ* pour désigner l'expérience mystique.

dont l'apparition m'inspirait l'amour de quelques retraites spirituelles, entretiens spirituels, pratiques de dévotion et pèlerinages aux tombes des plus grands maîtres spirituels»[13].

A la suite de sa première rencontre avec Ḫiḍr, Rūzbihān se décide à se retirer dans le désert, puis à rechercher des maîtres pour étudier toutes les disciplines qu'il ne connaissait pas du fait de l'ignorance de sa famille qui ne lui avait pas donné l'éducation qui lui aurait été nécessaire pour comprendre ses premiers états mystiques.

«Alors je jetai en chemin le coffre et ce que contenait la boutique en prévision des jours de disette, et je lacérai mes vêtements. Je courus au désert où je demeurais en cet état une année et demie affligé, dans la stupeur, en pleurs, et en proie à l'extase. Chaque jour se produisirent des extases grandioses, et des révélations intérieures venues des mondes cachés. Au cours de ces extases je voyais les cieux et la terre, les monts et les déserts, les arbres comme si tout cela était une lumière unique. Puis je m'apaisai libéré de l'agitation. [...]. Je triomphai de cette enveloppe [qui voilait mon cœur], et j'éprouvai l'envie de me mettre au service des soufis. Je rasai ma tête alors que j'avais une abondante et belle chevelure, et j'entrai dans le cercle des soufis. Je me consacrai à leur service et je m'adonnai aux efforts spirituels et aux mortifications. J'étudiai le Coran que j'appris par cœur. J'étais, au milieu des soufis, la plupart du temps transporté par l'extase et les états spirituels, mais je n'eus jamais aucune part aux dévoilements mystérieux jusqu'à ce qu'un jour que je me trouvais sur la terrasse du couvent plongé dans l'observation du monde du mystère, je vis le Prophète, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, et ʿAlī passer devant moi. Ceci est le premier de mes dévoilements. [...]. Je n'avais pas de maître en ce temps là. Je retournai donc dans mon pays en quête d'un maître de bon conseil parmi les adeptes du salut. Tant et si bien que Dieu le Très-Haut me conduisit dans la compagnie du maître Ǧamāl al-dīn Abū'l-Wafā' ibn Ḫalīl al-Fasā'ī. Il était alors lui-même au commencement de la voie. Devenu son disciple, Dieu le Très-Haut ouvrit à mon cœur les portes du monde du plérôme angélique [...]»[14].

Rūzbihān fit encore d'autres voyages, mais les seuls qu'il cite sont des voyages à caractère initiatique, et non ceux qu'il fit au cours de sa vie en tant que maître. Le fait que les voyages rapportés constituent la caractéristique de sa jeunesse, conduit à confondre le thème horizontal du voyage nocturne avec l'aspect autobiographique et temporel du traité. Ce dernier point constitue la clé de l'interprétation du *Kašf al-asrār*. Le récit des visions de Rūzbihān présente une différence profonde avec les

[13] *Le dévoilement des secrets*, §8.
[14] *Le dévoilement des secrets*, §9-11.

autres récits de *mi'rāǧ* soufis. L'ascension de Rūzbihān offre le spectacle éclaté d'une ascension sans cesse répétée, et non pas la description d'une ascension unique comme celle du Prophète. L'ascension de Rūzbihān, est, chaque jour, ou plutôt chaque nuit à l'instar de la référence coranique, renouvelée, reproduite. Il n'y a pas une expérience unique, mais plutôt une multiplication de visions et d'ascensions jusqu'à l'intoxication extrême. C'est que Rūzbihān entend ainsi épuiser le thème soufi de l'assimilation de l'expérience prophétique toute entière qui est comme résumée dans le *mi'rāǧ*, et signifier que seule l'expérience soufie du parcours systématique de l'ensemble des stations et états permet de comprendre sincèrement la quintessence de la vérité muḥammadienne. Le principe de l'interprétation mystique de cette ascension se trouve d'ailleurs bien marquée dans le *ḥadīṯ* de l'ennuagement dont Rūzbihān fit le point de départ et la cause exemplaire de la sainteté. Or, ce *ḥadīṯ* indique que c'est tous les jours que le Prophète faisait l'expérience de l'échelle apocalyptique qui est traversée des nuages et faisait appel à la compatissance; parcours des soixante-dix étapes et états spirituels qui mènent à la connaissance finale dont l'équivocité se multiplie dans l'alternance infinie entre connaissance et ignorance[15]. C'est donc toue la vie de Rūzbihān qui se trouve être en ascension multipliée, et devient finalement l'échelle même de ses disciples; échelle, en fin de compte descendante, refermant ce qui fut ouvert par le *mi'rāǧ*, lorsque c'est Dieu en personne, et l'ensemble de l'autre-monde, qui descendent dans le couvent de Rūzbihān

[15] Rūzbihān a consacré tout un traité, le *Kitāb al-iġāna*, à l'exposé de ce *ḥadīṯ* et à la théorie de la sainteté qui en découle. La description des voiles que traverse le Prophète, et, par conséquent, le mystique, occupe les chapitres deux à soixante et onze du *Kitāb al-iġāna*. Pour l'analyse de la question de la sainteté et du *ḥadīṯ* de l'ennuagement, voir ma thèse «*Aspects de la pensée de Rūzbihān ...*», pp. 409-451. Ce *ḥadīṯ* est canonique (*Concordances et indices de la tradition musulmane*, IV: 538-539; V:38) mais présente un nombre important de variantes dont la plus notable concerne le nombre des demandes de pardon du Prophète, soixante-dix, comme le retient Rūzbihān à l'instar de Qušayrī (*Risāla qušayriyya*, le Caire, 1957, p. 81), ou cent, comme Sarrāǧ (*al-Luma' fī'l-taṣawwuf*, éd. Nicholson, Leyde, 1914, pp. 373-374) qui le considérait inauthentique. Or, Sarrāǧ est une source capitale pour Rūzbihān qui lui emprunte parfois des passages entiers. Si donc Rūzbihān conserve le chiffre de soixante-dix c'est qu'il y a là un point essentiel pour sa doctrine. Il convient de noter que c'est l'esprit qui est l'organe du *mi'rāǧ*, ce qui montre à quel point la théorie du *mi'rāǧ* est, pour Rūzbihān, inséparable de sa psychologie des centres subtils, dont le principe premier réside dans l'affirmation de la préexistence de l'esprit énonciateur, la lumière muḥammadienne, qui n'est pas soumis à l'humiliation de l'être impératif, selon l'expression de Wāsiṭī, ce grand interprète de Ḥallāǧ dont Rūzbihān se réclame si souvent, *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 301; *Mašrab al-arwāḥ*, p. 14; *'Arā'is al-bayān*, ms. Berlin n° 3983, fol. 321a.

pour participer à ses séances de *ḏikr* collectif[16]. Nous sommes bien là devant une particularité de l'expérience rūzbihānienne qui renverse et referme l'expérience et la méditation soufies du *mi'rāǧ* prophétique.

L'initiation de Rūzbihān se situe dans la rencontre essentielle de Ḫiḍr, qui le remplit d'ivresse. A deux reprises, Ḫiḍr lui apparaît dans les premières années de son itinéraire mystique. D'abord il est l'origine de la vocation de Rūzbihān et tient là le rôle de l'archange Gabriel dans l'initiation prophétique.

> «Lorsque j'eus atteint l'âge de quinze ans, il me sembla entendre un appel venant du monde caché qui me disait: «Tu es certes un prophète». Et je me disais dans mon for intérieur: «J'ai pourtant entendu mes père et mère dire qu'il ne peut y avoir aucun prophète après l'Elu (*al-Muṣṭafā*). De plus comment pourrais-je être prophète alors que je mange, que je bois, que je vais aux lieux d'aisance, et que je suis pourvu de parties honteuses?», car je pensais que les prophètes n'ont pas de ces défauts. Et ceci jusqu'à ce qu'un certain temps fut passé, tandis que j'étais évanoui dans l'amour. Un soir après le dîner, je me levai de ma boutique et me dirigeai vers un endroit désert des environs pour y faire les ablutions. J'entendis alors une voix agréable, ma conscience secrète en fut ébranlée et mon désir attisé. Je dis: «Eh! l'homme à la voix, attends-moi». Je me dirigeai vers la colline toute proche, et je vis une personne belle ayant la prestance des maîtres spirituels. Or, je ne pus proférer la moindre parole. Lui par contre me dit quelques mots concernant la doctrine de l'unité divine que je ne compris point mais qui éveillèrent en moi un ravissement et un amour fou. Je sombrai dans l'inconscience: il me semblait que des gens circulaient autour de moi et que je me trouvais dans quelque ruine. Je demeurais ainsi jusqu'à ce que fut passée une partie de la nuit et que je fusse revenu à moi. Puis je retournai à ma boutique, où je restais jusqu'au petit matin en proie à l'extase, à l'agitation, gémissant et pleurant à chaudes larmes. Je demeurais interdit et fou d'amour. Ces mots coulaient involontairement sur ma langue: «Ton pardon! Ton pardon!» Puis cela s'apaisa, et il me semblait être demeuré ainsi durant des heures et des jours entiers. Je restai assis une heure, et l'extase me submergea»[17].

Une deuxième fois Ḫiḍr lui apparaît pour lui conférer la connaissance spirituelle en lui donnant à manger une pomme, fruit de la révélation, métaphore dont l'aspect symbolique est évident.

> «J'étais en ce temps-là ignorant des sciences des vérités spirituelles, et je vis al-Ḫiḍr — que la paix soit sur lui — lequel me donna une pomme. Je

[16] Dieu affirme à Rūzbihān qu'il en est ainsi à chaque séance, *Le dévoilement des secrets*, §107.

[17] *Le dévoilement des secrets*, §9.

n'en mangeai qu'un morceau, et il me dit: «Mange-la! car c'est en quantité que j'en ai mangée». Il me sembla alors voir un océan qui s'étendait depuis le trône divin jusqu'à la terre, si bien que je ne pouvais rien voir d'autre. Il était comme les rayons qui irradient du soleil. Ma bouche s'ouvrit involontairement et il s'y engouffra tout entier si bien qu'il n'en resta plus une seule goutte que je ne l'ai bue»[18].

L'expérience du *mi'rāǧ* contient un aspect sanctifiant qui a des dimensions multiples depuis la rencontre circonstanciée des différents prophètes dont la sélection ponctue les degrés de l'échelle et marque de manière précise l'excellence du Prophète, jusqu'aux réponses concernant les rites religieux censés répondre à l'inquiétude du trépas. L'ascension de Rūzbihān est elle-même portée par les rencontres «verticales» des prophètes, des anges, du Prophète avec lequel il tend à se confondre et de Dieu qui investit nommément le saint de sa polarité en le désignant comme substitut. Rūzbihān obtient la quintessence du rang des sept pôles mystiques dont l'image est la constellation de la Grande Ourse. Plus tard Dieu lui révèle qu'il est l'un des substituts, qu'il est l'élu de son temps, le roi de la Perse, et, alors que les substituts se débandent devant le lion de la majesté il reste le seul à lui résister[19]. Rūzbihān, quoiqu'il ne le dise pas, pourrait bien être lui-même ce pôle qu'il voit chevaucher un cheval à un moment de son récit. Tout jeune, déjà, une voix lui avait dit qu'il était un prophète, ce que Rūzbihān met immédiatement en doute dans le récit[20]. On peut penser toutefois qu'il devait se considérer comme le pôle de son époque comme il le suggère dans un distique:

Dans ce temps je suis le chef qui commande la route de Dieu
Des confins de l'ouest jusqu'au paradis extrême[21].

Le *mi'rāǧ* est donc aussi le lieu d'une révélation de soi pour soi qui garantit au saint sa propre sincérité intérieure et lui confère son degré spécifique. Le moment de la révélation de son propre rang coïncide avec

[18] *Le dévoilement des secrets*, §14. Sur le fait de manger des pommes comme expérience d'initiation mystique voir le prodige que rapporte la *Tuḥfa ahl al-'irfān*, in *Rūzbihān nāma*, pp. 114-116. Il y a là aussi une certaine ressemblance avec l'expérience de Bisṭāmī qui dit qu'il mangea les fruits de l'arbre de l'unité, fruits de beauté et de majesté, *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, pp. 80-82.

[19] *Le dévoilement des secrets*, §17-19, 92, 102.

[20] *Le dévoilement des secrets*, §110, 9.

[21] *Rūzbihān al-Baḳlī ve Kašf al-asrār'ı ile bazı siirleri*, p. 138. Une autre version dit: «Je suis le guide du chemin de Dieu ...», *Rūzbihān-nāma*, p. 336.

l'acquisition de ce rang dans le cours du récit lui-même. Cette révélation est l'occasion d'un des récits les plus accomplis du traité, parce qu'il constitue en soi toute une relation achevée de l'ascension mystique.

> «Comme je ne pouvais y pénétrer pour les atteindre, je montai sur la terrasse de la maison. Je vis [là] deux vieillards ayant revêtu ma propre apparence. Ils étaient très beaux, et portaient l'habit des soufis. Je vis une sorte de chaudron suspendu dans l'air sous lequel se trouvait le bâton des deux vieillards qui se consumait d'une flamme subtile et sans fumée. Puis je vis une nappe dressée attachée au baldaquin. Je les saluai et ils me sourirent tous deux tournés dans ma direction. C'étaient deux vieillards aux visages très beaux. L'un des deux prit sa nappe et la déploya révélant une grande et fine écuelle et des pains ronds et blancs qui se trouvaient en son centre. Il en rompit quelques-uns dans l'écuelle. Il versa le contenu du chaudron dans l'écuelle. On aurait dit une huile dorée qui semblait ne rien peser. C'était une sorte de substance éthérée et spirituelle. Il me fit signe de manger. J'en mangeai et ils en mangèrent un peu avec moi, jusqu'à ce que j'eus tout absorbé. L'un des deux me dit: «Sais-tu quel genre de nourriture se trouvait dans le chaudron?» Je répondis: «Je ne le sais pas.» Il reprit: «C'est une huile tirée de la constellation de l'Ourse; que nous avons prise à ton intention.» Lorsque je m'éveillai je méditai sur cela. Mais ce n'est que bien plus tard que je connus qu'il s'agissait là d'une allusion subtile aux sept pôles mystiques qui se trouvent dans le royaume du plérôme angélique et que Dieu le Très-Haut m'avait distingué en me conférant la pure quintessence de leurs étapes spirituelles, lesquelles constituent le rang spirituel des sept qui se trouvent à la surface de la terre. Après cela, je considérai avec attention la constellation de la Grande Ourse, et je la vis qui formait sept lucarnes desquelles Dieu le Très-Haut se révéla à moi. Je demandai: «Mon Dieu! Qu'est-ce que cela?» Dieu qui dépasse toute compréhension répondit: «Ce sont là les sept lucarnes du trône.» Un certain temps passa ainsi, et je demeurais à les observer nuit après nuit, brûlant d'amour et de désir pour elles. Si bien qu'une nuit, je les vis s'ouvrir, et Dieu se manifesta à travers elles. Il dit: «Je Me suis révélé à toi par ces lucarnes, car ces lucarnes sont les sept mille seuils qui conduisent au monde sublime du royaume angélique. Je Me suis révélé à toi par toutes à la fois.» Comprends que j'ai pérégriné par ma conscience secrète dans les différentes régions de l'être et que mon esprit s'est élevé jusqu'aux cieux. Et j'ai vu entre les différents cieux les anges de Dieu le Très-Haut. Je les dépassai les uns après les autres jusqu'à ce que je sois parvenu à la présence divine. Là, je vis, dans Sa création, des anges à l'apparence plus grandiose que toutes les créatures que l'on puisse rencontrer sur la terre. Ils se tenaient debout pour la prière, plongés dans la contemplation de la proximité de Dieu, chantant les gloires de Dieu. Puis je m'élevai jusqu'à un monde que baignait une lumière resplendissante, et je m'enquerrai de ce que c'était. Une voix me dit que ce monde se nomme le trône. Puis je me mis à tournoyer, dans une atmosphère telle qu'il n'y a plus là de lieu, jusqu'aux seuils de la prééternité. Je vis là des déserts et des océans. J'étais

tellement anéanti à moi-même, fou d'amour, évanoui, stupéfait que je ne comprenais pas d'où Dieu se manifestait car il n'y avait plus «d'où» ni de «vers où». [...]. Il se révéla alors à moi depuis les orients de l'antériorité divine sous la qualification de la prééternité et me dit: «J'ai voyagé vers toi depuis le mystère du monde caché, et depuis le mystère du mystère, entre Moi et toi le voyage dure sept cent mille ans.» Il m'accueillit avec joie, me traita avec douceur et me témoigna de la bienveillance. Il me dit: «Je t'ai choisi en ton temps en t'accordant cette station au-dessus des mondes»[22].

La révélation dans l'ascension inclut la rencontre des anges et des prophètes. Comme dans les divers récits d'ascension il rencontre des théories de chérubins, les quatre porteurs du trône, mais aussi des anges plus directement associés aux récits apocalyptiques comme Riḍwān, ou encore Munkir et Nakīr qu'il voit jouer du *rabāb* au chevet de sa tombe[23]. Les premières et les plus détaillées de ces descriptions d'anges qui jouent un rôle esthétique essentiel dans les récits d'ascension se situent d'ailleurs au cours de «la nuit du destin», cette nuit de la révélation qui se trouve être assimilée au Prophète lui-même par Ibn ʿArabī[24]. Le *miʿrāǧ* de Rūzbihān est aussi l'annonce de la résurrection qui est clairement marquée par les diverses allusions à la mort du maître et de divers membres de sa famille. Il a donc aussi pour but de rendre sa quiétude à l'esprit du saint inquiet de son devenir après la mort, et inquiet de son rang lequel doit fonder le jugement de Dieu, le «*Maître des degrés*» [*Cor*., LXX=3-4][25].

Le *miʿrāǧ* a pour vocation, on le voit, de répondre à de multiples interrogations et de présenter comme une totalité organisée et normative l'itinéraire du saint et sa mission auprès de la communauté à laquelle il est adressé comme s'il était un prophète. Adhérer au récit du *miʿrāǧ*, en faire le récit de sa propre sainteté, c'est mériter le titre de *Ṣiddīq*, à l'instar d'Abū Bakr, le «véridique», en raison de sa croyance immédiate en l'ascension nocturne du Prophète. C'est aussi être investi, comme Abū

[22] *Le dévoilement des secrets*, §17-18.

[23] *Le dévoilement des secrets*, §21, 42, 56, 86, 34.

[24] *Le dévoilement des secrets*, §21, 86; la «nuit du destin» célébrée le 27 du mois de Ramaḍān, et dont le chiffre symbolique correspond au 27 du mois de Raǧab où l'on fête la nuit de l'*isrā'*, doit être identifiée à la nature même du Prophète, de sorte que cette nuit est le Prophète lui-même, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, IV, p. 44, cité par M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Paris, 1986, p. 110. La nuit du destin est du reste l'occasion d'un grand nombre de visions dans le *Kašf al-asrār*.

[25] Pour toutes ces questions qui méritent d'amples développements qu'il me soit encore permis de renvoyer à mon introduction au *Dévoilement des secrets*.

Bakr, de la succession du Prophète à la tête de la communauté. De même, les motifs de la Mecque et de Médine, le lieu de l'hégire et de la constitution politique de la communauté, renvoient dans le journal de Rūzbihān à maintes images de la Mecque qui finit par se convertir en Šīrāz, qui concentre à la fois l'élément de l'inspiration prophétique caractéristique de la Mecque et la vocation politique propre à l'exil à Médine[26]. En ce sens, si le journal de Rūzbihān traverse l'ensemble de sa vie, c'est bien parce qu'il concentre en lui l'ensemble de la vocation mystique, du noviciat initiatique marqué par les épreuves jusqu'à la sobriété du maître garant de la communauté et annonçant la quiétude de la résurrection grâce à l'apocalypse découverte dans l'ivresse esthétique du récit. Le tout forme une hiérohistoire, qui est le temps de la reconquête par l'esprit de son corps littéraire et esthétique et celui de son ascension physique à travers la mort annoncée[27].

A la fin du récit, la clôture du *mi'rāğ* se manifeste par la présence de Dieu et de l'ensemble de l'autre-monde dans le couvent de Rūzbihān au cours du *ḏikr* qu'il dirige. Cette fois-ci le récit se referme sur le voyage déjà annoncé de Dieu vers le mystique qui se trouve donc investi, à l'orée de la mort heureuse, de la théophanie qui nimbera son tombeau. Tous les éléments esthétiques du *mi'rāğ* se retrouvent concentrés dans la tombe et prépare le peuple, protégé par le maître qui est «*comme le prophète dans sa communauté*»[28], au culte de la sainteté et à l'introspection de ses attentes dans la prière dont le saint est, au sens propre et par sa mort apocalyptique, l'*angelos*.

[26] Le couvent de Rūzbihān à Šīrāz est à plusieurs reprises le lieu où Dieu se révèle notamment en train de jouer de la musique, *Le dévoilement des secrets*, §71-72, 85, 110, 112.

[27] Selon Rūzbihān, l'ascension est un phénomène qui inclut le corps qui est transfiguré par l'esprit dans la connaissance mystique, de même que la vision de Dieu s'opère effectivement par les yeux corporels, *'Abhar al-'āšiqīn*, éd. Corbin-Mu'īn, Téhéran, 1958, p. 132; *Sayr al-arwāḥ*, §36; *Ġalaṭāt al-sālikīn*, éd. Ǧ. Nūrbaḫš, Téhéran, 1351 s., p. 102.

[28] C'est une tradition sans doute apocryphe qui se trouve régulièrement citée dans les traités soufis, Simnānī, *al-'Urwa li-ahl al-ḫalwa wa'l-ğalwa*, éd. N. Mayel-Heravi, Téhéran, 1362 s., p. 287; Abū'l-Nağīb al-Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn*, éd. N. Mayel-Heravi, Téhéran, 1363 s., p. 105; *Mağmū'a-yi āṯār-i fārsī-i Aḥmad-i Ġazālī*, éd. A. Muğāhid, Téhéran, 1370 s., p. 249. Suyūṭī ne l'identifie pas comme une tradition d'origine prophétique (*Ğāmi' al-ṣaġīr*, le Caire, 1356, I, p. 90; *al-La'āli' al-maṣnū'a*, Beyrouth, 1983, I, p. 153), contrairement à Huğwīrī qui, déjà avant le grand mouvement d'institutionnalisation des ordres mystiques, l'attribue au Prophète, *Somme spirituelle*, trad. Mortazavi, Paris, 1988, p. 78, Rūzbihān ne la cite, à ma connaissance, que dans son grand commentaire mystique des traditions du Prophète dont je prépare la traduction, intitulé *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ* ou *'Arā'is al-ḥadīṯ*, ms. Mar'ašī Nağafī, Qumm, nº 4205, fol. 560b.

Tous ces éléments montrent à quel point le récit de Rūzbihān est solidaire des récits d'ascension du Prophète. Le récit de Rūzbihān a pour but de mettre en œuvre l'idéal prophétique dans la figure du saint fortement esthétisée par l'ensemble des motifs littéraires de l'ascension. Le saint est plus qu'une simple confirmation de la prophétie. Il est véritablement l'héritier du Prophète lui-même car il n'y a, pour Rūzbihān, de véritable sainteté qu'*après* Muḥammad[29]. Rūzbihān se présente donc, par le caractère exceptionnel et incomparable du *Kašf al-asrār*, comme le saint muḥammadien par excellence.

Pour Rūzbihān, le thème de l'ascension n'est pas simplement un motif particulier de la littérature soufie en général, mais, le thème même de la sainteté. C'est pourquoi il convient de tenter d'esquisser la signification de ce thème en tant que tel, et non pas comme un élément déjà entendu dont le récit rūzbihānien offrirait une illustration particulière. Certes, le *mi'rāǧ* ne vaut que dans la mesure où il est actualisé dans une ascension véritable et renouvelée du mystique lui-même qui lui donne ainsi une signification dans son temps propre pour la communauté recentrée parce qu'il lui rend sa forme originelle. De ce point de vue, l'actualité du *mi'rāǧ* que décrit le *Kašf al-asrār* vaut en tant que telle. Mais on ne peut en saisir le sens qu'en s'interrogeant sur la perception théorique que construit le mystique. Il se trouve que Rūzbihān fournit lui-même un certain nombre d'éléments d'analyse sur la question de l'ascension du Prophète, telle qu'elle est perçue dans certains versets du Coran.

L'expérience du *mi'rāǧ* est, pour Rūzbihān, le fondement de l'expérience mystique, d'abord parce qu'elle implique une personne qui l'accomplisse, et qui soit comme l'objet d'une volonté extérieure, celle de Dieu qui «*fait voyager*». Le *mi'rāǧ* est le milieu, l'entre-deux, dans lequel s'accomplit la mise en relation des deux parties que nécessite toute connaissance mystique. Or, celle-ci implique une réalisation effective. Si l'ascension est la réalité même de la connaissance, c'est que la connaissance ne peut être autre chose que l'expérience, la matrice de toute expérience. C'est cette expérience qui légitime le parcours mystique et fonde la sincérité du discours du saint. C'est la raison pour laquelle l'expérience du *mi'rāǧ* est une expérience fondatrice de la sainteté car elle donne sens à la sainteté qui n'est en somme rien d'autre qu'une forme de prédication. Elle est donc la forme ultime de la sainteté,

[29] C'est tout le sens de la structure de la sainteté que Rūzbihān construit à partir de la temporalité orientée par la prophétie, *Kitāb al-iġāna*, §102, 104.

celle qui ne peut apparaître que recouverte du discours équivoque qui appartient en propre à la station de l'équivocité. En effet, Rūzbihān définit la dernière station du *mi'rāǧ*, celle du «lotus de la limite» [*Cor.*, LIII=16], comme la station de l'équivocité[30].

C'est ce que la méditation de Rūzbihān met en évidence lorsqu'elle aborde les quelques versets du Coran dans lesquels il est fait allusion à l'ascension du Prophète. L'analyse du début de la sourate de l'*isrā'* [*Cor.*, XVII=1] distingue dans le *mi'rāǧ* quatre niveaux: la sanctification, la jalousie, le mystère, et le secret[31]. Cette analyse est complétée par celle des versets qui décrivent les étapes essentielles du *mi'rāǧ* [*Cor.*, LIII=6-18]. Ce sont les quatre niveaux d'entente du discours qui conditionnent toute perception de l'expérience mystique. On ne peut s'empêcher de songer que cette répartition selon quatre niveaux correspond plus ou moins à la répartition quaternaire des centres subtils du psychisme que Rūzbihān décrit ailleurs, l'âme, l'intelligence, le cœur, et l'esprit.

Chacun de ces niveaux est aussi un niveau de l'ascension mystique elle-même, et donc de la connaissance. Il n'est pas indifférent de relever ce qu'ils contiennent. Le *taqdīs* est issu du début du verset (*Subḥānahu*). C'est le premier moment de l'ascension[32]. Rūzbihān interprète «*asrā bi-hi*» comme un voyage qui implique déjà une relation à Dieu. Dieu voyage de concert avec le Prophète. Or, l'affirmation de la transcendance divine pose le problème majeur de la possibilité même de toute expérience mystique. Le *mi'rāǧ* constitue en soi un problème essentiel, et apparaît déjà comme un paradoxe, car il excède la possibilité de toute créature, et renvoie à l'excès de Dieu à l'égard de toute spatialité. Or, l'ascension implique un «au-dessus» et un «auprès de», c'est-à-dire une relation à la fois horizontale et verticale. C'est précisément l'insuffisance de la créature face à la puissance de Dieu qui permet à Rūzbihān d'indiquer une solution à ce problème. Les créatures étant plus petites qu'un grain de moutarde, les catégories propres à l'ascension ne peuvent

[30] *'Arā'is al-bayān*, ms. Berlin, n° 3983, fol. 594b.

[31] *'Arā'is al-bayān*, fol. 350a-351a.

[32] C'est, d'après Rūzbihān, celui auquel renvoie un propos de Ǧa'far al-Ṣādiq, selon qui le début du *mi'rāǧ*, c'est le voyage à la *masǧid al-aqṣā*, où sont les signes les plus grands, et, à côté, la montagne du Sinaï où se trouvent les stations d'Abraham, de Moïse et de Jésus, *'Arā'is al-bayān*, fol. 350b-351a. Ces éléments propres à la métaphore de l'ascension sont désignés comme des allusions au *'ayn al-ǧam'* par Rūzbihān, *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 559a. C'est aussi la vision de la géographie céleste qui rend possible, par la suite, la vision de l'essence divine car, telle une sorte de préparation, elle donne la force de supporter la contemplation, *'Arā'is al-bayān*, fol. 351b.

être comparées à quelque chose. En d'autres termes, l'ascension excède la spatialité elle-même, et représente le lieu de constitution du paradoxe, ce langage excessif et transgresseur dont le Coran et la *Sunna* sont les archétypes[33]. L'expérience du *mi'rāğ* excède donc la réalité créée et se trouve posée, en fin de compte, dans l'expérience de la prédication prophétique qui ne peut s'énoncer que sous la forme paradoxale.

Le deuxième niveau de lecture, la jalousie, est conditionné par le premier. La transcendance est enracinée dans la jalousie de Dieu qui refuse son «je» au mystique et lui interdit de prétendre à la *anāniyya* qui est le privilège divin. Dieu ne veut pas être vu par quelqu'un d'autre que par Son serviteur, le Prophète. Et, c'est à cause de la jalousie de Dieu que le Prophète n'évoquait pas à partir du nom apparent l'image de *Allāh* et *al-Raḥmān*[34]. Mais le Prophète ne nomme pas non plus un autre que Dieu par Son nom apparent. L'ascension est en fait désignée comme l'ascension des deux noms hors de l'entre-deux, «lors de la nuit où il les contempla tous deux depuis le trône jusqu'à la terre»[35]. La jalousie de Dieu implique l'impossibilité de la représentation. Là encore, la lecture de l'ascension définit le sens de l'expérience mystique. Le retrait du «je» divin hors de la représentation n'exclut pas le recours au nom pour désigner ce qui se retire en soi. L'impuissance qui se trouve être pour Rūzbihān le sommet de la connaissance mystique se constitue dans l'élévation des noms au-delà de la relation qui sépare le connu du connaissant[36]. La jalousie divine ne laisse au mystique pour toute possibilité de relation à l'essence que le recours aux noms qui seuls rendent possible le

[33] Pour la question de la nature du paradoxe, voir mon article «Réflexions sur la nature du paradoxe: la définition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî», in *Kâr Nâmeh*, 2-3, Paris, 1374, pp. 25-40.

[34] Notons qu'il s'agit là des deux noms qui désignent le rapport primordial, la co-appartenance entre l'esprit énonciateur identifié à *Raḥmān* et Dieu dont le nom est *Allāh*. C'est cette division, qui est aussi division entre l'essence et les attributs, qui constitue la possibilité même du *tawḥīd*. Pour cette question, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbehân* ...», pp. 181-186.

[35] *'Arā'is al-bayān*, fol. 350a.

[36] L'impuissance de la représentation renvoie encore une fois à Abū Bakr qui est *ṣiddīq* par son impuissance même et qui est désigné par Rūzbihān comme le pôle des pôles, le second Adam, le lieutenant du Prophète, *Kitāb al-iğāna*, §103. Pour la *ṣiddīqiyya*, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbihân* ...», pp. 398-404. La phrase célèbre attribuée à Abū Bakr «L'impuissance à se représenter c'est la représentation» est attribuée sous une forme un peu différente à Sahl Tustarī par Kalābāḏī, *al-Ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, le Caire, 1960, p. 83. Mais, selon Sarrāğ et Abū Ṭālib al-Makki, elle est bien d'Abū Bakr Ṣiddīq, *al-Luma' fi'l-taṣawwuf*, Leyde-Londres, 1914, p. 124; *Qūt al-qulūb*, éd. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā, le Caire, s.d., p. 128.

paradoxe de la désignation de Dieu, en manifestant l'excès du «je» divin par rapport à toute prétention de représentation. Et c'est le Coran qui en est le signe même, lui qui est l'inimitable et le non figurable, et qui pourtant ne cesse de désigner Dieu à travers la multitude de paroles qui ont pour caractéristique d'être particulièrement répétitives, ce qui n'est nullement un hasard. Or, l'ascension des noms hors de la distance qui les sépare les uns des autres nécessite d'être recouverte du sceau du secret. C'est donc en tant que nom que l'ascension se produit véritablement, nom qui n'est déjà dans ses deux déterminations rien d'autre que Dieu lui-même. L'acte prophétique qui se découvre dans le récit du *miʿrāǧ* consiste dans le fait de s'élever en élevant les noms hors de leur scission apparente mais nécessaire. Si la nuit est le moment de l'élévation des noms vers leur rencontre essentielle, c'est qu'une étape fondamentale est franchie. On ne se situe plus dans la distinction des noms qui implique encore une spatialité au moins formelle. L'ascension conduit peu à peu à la découverte secrète de l'unicité de l'essence qui manifeste l'éphémère existence de la créature.

C'est tout le sens de la nuit dont l'obscurité recouvre la co-appartenance du discours et de l'entente. C'est le temps de la confidence. Le troisième niveau de compréhension du *miʿrāǧ* est inséparable du quatrième comme le cœur l'est à l'égard de l'esprit[37]. Le mystère est la nuit du cœur que fait tomber la parole coranique «*asrā*». Le voyage du Prophète est inséparable de la nuit qui le recouvre; c'est pourquoi le *miʿrāǧ* est précédé par l'*isrā'*, et que Rūzbihān ne cesse pas de préciser, tout au long du *Kašf al-asrār*, que ses visions ont lieu la nuit, après la moitié de la nuit et peu avant l'aube, lorsque le monde revient à l'existence. La parole «*asrā*» est en elle-même un voile, celui qui recouvre ce qui s'écoule entre le serviteur et son seigneur, tandis que la nuit est le lieu du secret et de l'entretien secret[38]. Le mystère, à la fois voile et inversion eschatologique du monde, est donc bien la condition du secret comme révélation dans la confidence. Et le secret est le sens ultime du *miʿrāǧ*.

Le secret qui est le quatrième niveau de compréhension de l'expérience d'ascension est la source du discours des ambiguïtés, discours qui est, pour Rūzbihān, la dimension essentielle du Coran. Le moment du

[37] Le cœur n'a accès qu'à la vision tandis que c'est bien l'esprit qui est le maître du discours et de l'entente. Sur la distinction du cœur et de l'esprit comme fondement de l'inspiration prophétique, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbihân* ...», pp. 196-199, 202-205, 233-234.

[38] *'Arā'is al-bayān*, fol. 350a.

secret est le plus développé dans l'analyse de ce passage coranique[39]. Le mystère c'est aussi la disparition du Prophète entre les deux arcs de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin[40]. Or, le secret nécessite la réactualisation de la relation, car la disparition pourrait conduire à la confusion entre la divinité et l'humain, ce qui détruirait la possibilité même de l'avènement de l'ascension comme processus temporel descriptible, comme orientation essentielle. C'est pourquoi Dieu met fin à cette disparition par l'extinction de l'extinction de soi et l'extinction hors de l'extinction de l'extinction de soi. Il ne reste plus alors que le nom du Prophète, *al-Raḥmān*, en compagnie du nom de l'allusion, c'est-à-dire *Allāh*. La réactualisation de la distinction entre le serviteur et son seigneur consiste en ce que le Prophète est qualifié par la condition créaturelle tandis que Dieu demeure au-dessus de tout mélange avec la condition humaine[41]. Cette distinction est reformulée par l'énonciation des deux noms primordiaux, celui de Dieu, qui ne peut être qu'allusif, et celui du premier créé, la lumière muḥammadienne qui est compatissance. C'est donc dans l'énonciation, qui est la nature même de l'esprit pour Rūzbihān, que l'ascension peut réaliser sa fin, et dans le nom nommé par Dieu que le Prophète rend possible la vision, de sorte qu'apparaît une sorte d'antécédence de la parole sur la vision, de l'audible sur le visible, et, par conséquent, du narratif sur le «réel».

C'est lorsque les deux noms sont réénoncés que le Prophète contemple Dieu par la contemplation de Sa beauté et se trouve qualifié par Dieu lui-même, si bien que son visage devient son esprit, son esprit son intelligence, celle-ci son cœur, et son cœur sa conscience secrète. Et c'est de tout son corps qu'il voit Dieu, car son corps devient tout entier l'un des yeux de Dieu, l'oeil primordial à la fois muḥammadien et adamique. Alors, il voit Dieu par tous les yeux, entend le discours par toutes les auditions, et Le connaît par tous les cœurs, conformément au fameux

[39] *'Arā'is al-bayān*, fol. 350b.

[40] Le Prophète reste entre les deux arcs, celui de la phénoménalité et celui de la nature opératrice. Alors, Dieu l'éloigne par les deux arcs de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin, et lui lance la flèche de l'imminence par le premier et de la suspension par le second. Ensuite, il lui décoche la flèche de la connaissance mystique et de l'amour si bien que le Prophète en reste blessé, *'Arā'is al-bayān*, fol. 592b.

[41] La condition créaturelle est une nécessité pour le mystique, car elle est la condition de la perception de toute proximité à Dieu. Selon Rūzbihān, d'après Ǧa'far al-Ṣādiq, l'imminence n'a pas de limite du point de vue de Dieu tandis qu'elle en comporte du point de vue du serviteur, *'Arā'is al-bayān*, 592b.

ḥadīṯ de la sainteté[42]. Les yeux de la phénoménalité disparaissent dans les yeux de Dieu si bien que ce sont finalement les yeux de Dieu qui reviennent à Dieu. Et c'est Dieu qui connaît Dieu, qui entend Dieu, qui voit Dieu, ce qui est à la fois compatissance et générosité accordées au Prophète.

Or, il y a deux visions successives du «*lotus de la limite*». La deuxième est la plus importante. Elle n'est pas une fin en elle-même. Elle est orientée vers la volonté créatrice, thème majeur de la réflexion rūzbihānienne du mal. La seconde vision conduit à ce que Dieu veut faire connaître à Son bien-aimé. Cette volonté n'est rien d'autre que la station de l'équivocité, qui constitue la possibilité même de tout discours inspiré, ce discours qui ne peut s'énoncer que sous forme paradoxale. C'est donc cette dernière station qui est la source de la prédication sincère, celle sans laquelle il n'y aurait point de prophète.

> «L'ordre se revêtit. La ruse se révéla. Dieu apparut depuis l'arbre du lotus de la limite comme il était apparu à Moïse depuis l'arbre du jujubier afin que Son bien-aimé Le connaisse par la perfection de la connaissance. En effet on n'est pas gnostique à moins de connaître Son bien-aimé sous un vêtement divers. Et ce qui montre cela c'est Sa parole: «*Lorsque couvrait le lotus ce qui couvrait*» [*Cor.*, LIII=16]»[43].

Or, le sens de l'ascension c'est l'étoile qui est la personne de Muḥammad selon Rūzbihān qui cite Ǧa'far al-Ṣādiq[44]. Si, par conséquent, l'ascension est le Prophète lui-même, le *mi'rāǧ* du Prophète est le récit fondateur de tout *mi'rāǧ*. Il rassemble tous les thèmes anciens du *mi'rāǧ*, les accomplit en leur donnant sens en un retournement du temps caractéristique de la perspective eschatologique des religions du Livre. C'est pourquoi aussi être un saint muḥammadien, autrement dit un véritable saint pour Rūzbihān, implique l'expérience prophétique du *mi'rāǧ*, et son redoublement dans la personne du saint. Le saint est donc celui qui parvient, au terme d'une ascension narrative, à l'origine prophétique du discours dans laquelle la vision se fait paradoxe. Pour Rūzbihān, en effet, l'expérience suprême n'est pas la fusion du divin dans le visible, ni la disparition du visible dans une expérience d'annihilation en Dieu, mais à

[42] *'Arā'is al-bayān*, fol. 351a, 592b. Cette détermination de la contemplation est liée à la doctrine rūzbihānienne des trois cent soixante regards comme principe et comput de la création et de la sainteté, «*Aspects de la pensée de Rûzbehân ...*», pp. 428-435, 448-451; *Kitāb al-iġāna*, §100, 103-104.

[43] *'Arā'is al-bayān*, fol. 594b.

[44] *'Arā'is al-bayān*, fol. 592a.

la fois vision de l'essence dans sa pureté et vision de l'ensemble de l'être créé. En somme, voir Dieu c'est aussi voir les créatures sans détourner le regard du Seul qui ne disparaît pas; c'est tout le sens de la détermination de la connaissance mystique comme *'ayn al-ǧam'* qui n'est possible qu'à partir d'une théorisation de l'*iltibās*[45]. Le verset qui indique que le regard du Prophète ne s'est pas détourné [*Cor.*, LIII=17] est lié à la deuxième vision du lotus de la limite, car la première concerne Dieu seul, tandis que la deuxième inclut les choses dans l'équivocité. L'arbre, le lotus, est le miroir de la manifestation de Dieu[46]. Et si l'on considère que le cœur est le miroir de la révélation de l'esprit énonciateur, alors c'est le cœur lui-même qui est le lotus de la limite et l'esprit qui se révèle en lui, l'esprit qui est le Coran et Muḥammad lui-même.

Cette expérience extrême de la vision de Dieu est celle que rapporte Rūzbihān dans le *Kašf al-asrār*, qu'il est commode de nommer «la vision du miroir». En quelques lignes, Rūzbihān décrit le sommet de l'expérience mystique dans lequel l'équivocité de la connaissance se révèle brutalement et plonge dans la stupeur le mystique qui oscille inlassablement entre connaissance et ignorance.

> «N'as tu pas compris que J'étais assis à ton côté hier soir sous l'aspect de la beauté et de la majesté? Mon visage faisait face au tien. Je tenais dans Ma main un miroir qui reflétait Mon visage et le tien. Je regardais ton visage, et Je portais le regard de ton visage vers le miroir dans lequel apparaissaient Mon visage et le tien»[47].

La «vision du miroir» manifeste de manière saisissante le rapport subtil entre Dieu qui est le seul à pouvoir revendiquer l'*anā'iyya* et le mystique qui, pour être témoin de l'unicité, doit être aussi le «je» qui atteste[48]. Or il y a là un paradoxe insoutenable au regard de l'exigence du *tawḥīd*. Cette vision met donc en évidence l'abandon du je du mystique pour que le je divin puisse se saisir lui-même et accomplir le projet divin de connaissance de soi, et simultanément le retour à soi du je mystique dans la perte du je divin due à son ignorance de Dieu lorsque celui-ci se manifeste. Le je du mystique ne se retrouve donc finalement que lorsque l'étoile « *s'abîme*» [*Cor.*, LIII=1] et qu'il éclaire le monde.

[45] Pour toute cette question et son rapport intime avec la doctrine du mal, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbehân ...*», pp. 292-312.

[46] *'Arā'is al-bayān*, fol. 594b.

[47] *Le dévoilement des secrets*, §84.

[48] Pour une analyse détaillée de cette vision déterminante pour Rūzbihān, voir *Le dévoilement des secrets*, pp. 42-47.

selon Ǧa'far al-Ṣādiq auquel Rūzbihān se réfère encore une fois[49], de sa plastique reflétée dans le miroir de l'arbre d'où il répand la lumière divine comme compatissance. La sainteté se révèle à elle-même à travers cette étrange cécité à l'égard de Dieu, et qui s'avoue à elle-même dans la trame narrative du récit de *mi'rāǧ*. La fonction du discours apparaît encore une fois éminemment paradoxale. Il nomme et décrit le détail de l'impuissance du mystique à connaître le seul objet à connaître, mais réalise en quelque sorte cette ignorance en la haussant au rang de connaissance lorsque le mystique arrive à nommer et à entendre cette impuissance dans un récit paradoxal. En définitive, le sommet de l'ascension mystique se trouve dans la découverte de l'équivocité qui structure toute la géographie ascensionnelle et le mystique lui-même dans son rapport à Dieu. Le rapport intime de l'équivocité avec la métaphore du miroir et avec la parole paradoxale est clairement mise en évidence par Rūzbihān.

> «[L'équivocité] est une allusion subtile à la demeure du paradoxe de l'unification. La parole du fou est telle qu'il se voit lui-même empli de l'aimé par tous les attributs. [...] Ces yeux se sont emplis de la lumière de la beauté de Dieu. Cet oeil, lorsqu'il se voit lui-même, pense qu'il est le miroir de l'éternité sans fin à cause du paroxysme de la vision de Dieu»[50].

C'est en raison de cette équivocité que le Prophète, selon Rūzbihān, a dit: «Qui me voit, voit Dieu»[51]. Le *mi'rāǧ* n'est donc pas un itinéraire qui serait voué à disparaître dans son aboutissement où la vision de Dieu anéantirait toute autre. Au contraire, et c'est bien là que réside le sens du développement multiple et répété du *mi'rāǧ*; il n'a de sens que dans la mesure où il est maintenu et lui-même rehaussé dans la vision de Dieu au milieu du divers de la géographie spirituelle. En d'autres termes, chaque vision est toujours relative à Dieu, et ne l'est qu'à condition

[49] «Ǧa'far a dit: L'étoile c'est Muḥammad; *lorsqu'elle s'abîme*: c'est à partir d'elle qu'Il a illuminé les êtres créés», *'Arā'is al-bayān*, fol. 592a.

[50] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 383.

[51] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 153. Ce *ḥadīṯ* est l'un de ceux qui caractérisent la nature de l'expérience mystique qui est inséparable de l'ascension du Prophète. Rūzbihān l'analyse à partir de la notion d'*iltibās*: «Il a fait allusion à la station de l'équivocité et de l'union substantielle. C'est-à-dire: je suis le miroir de la beauté de Dieu par le dévoilement de Sa majesté en moi-même pour qui possède la vue de la vérité. C'est ainsi qu'il a dit: «qui me connaît, connaît Dieu», ce qui veut dire: je suis le vêtement de l'opération théophanique de la lumière prééternelle et la lampe de l'éclat de la prééternité [...]», *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 547b. Ceci ne signifie pas que le Prophète serait Dieu en personne mais que le véritable *tawḥīd* implique la perception de ce que Dieu se révèle à travers la création.

d'être maintenue dans sa spécificité propre ouverte à la parole narrative — et non descriptive car cette géographie n'a de signification spirituelle que si elle se déploie comme une temporalité tendue vers un terme explicite. Ainsi le *tawḥīd* ne se révèle qu'en tant qu'il est une ascension, et chaque degré de l'échelle qu'est le *miʿrāğ* constitue le rythme même de la volonté créatrice qui s'effectue en se répandant en compatissance sur cette création en ascension vers sa propre disparition dans les mots. Et c'est bien là le sens du paradoxe, dont on sait qu'il a constitué, pour Rūzbihān, un élément essentiel de sa méditation. En effet, le paradoxe est cette parole débordante qui fait déborder celui qui le profère et le suspend hors de lui-même comme vecteur d'une transcendance destinée à l'édification de la communauté. Le paradoxe, et le *Kašf al-asrār* est le paradoxe réalisé, une sorte de Coran mystique pour Rūzbihān, est la parole de l'exubérance peuplée de métaphores infinies et inlassables dans lesquelles c'est Dieu qui, scandaleusement, se dit lui-même.

On touche là à la fonction pédagogique du récit de *miʿrāğ* pour Rūzbihān. Il y a dans les récits visionnaires multiples et variés une dimension initiatique à la fois pour celui qui les rapporte et pour celui qui les entend. L'entente tout comme l'énonciation du récit sont deux modes de l'ascension qui rassemblent les deux éléments majeurs de la psychologie rūzbihānienne, le cœur et l'esprit dans un jeu de miroir, lequel est la structure même de toute affirmation de l'unicité. C'est lorsque le mystique se raffermit dans la vision des attributs dans le royaume angélique, qu'il peut alors voir la pure essence sans voile, sans instrument, de sorte qu'il voie Dieu par Dieu et non au moyen d'une chose ou d'un signe[52]. La narration de l'ensemble des éléments de la géographie spirituelle et des motifs esthétiques propres au récit de *miʿrāğ* a pour fonction de donner la force nécessaire à la vision de l'essence. Ces motifs ne sont donc pas arbitraires, ni artificiels. Ils ne sont pas là non plus pour convaincre de pauvres âmes naïves de croire à de niaises fantaisies. Ces motifs, comme les prodiges qui appartiennent à la même veine paradoxale, possèdent une nécessité interne. Sans eux il n'y aurait pas de discours possible sur ce qui excède le discours et lui donne du sens, il n'y aurait donc pas d'ascension du tout. Plus encore, ces motifs sont ce qui fait progresser le mystique dans son ascension. Ce sont des stimulants qui font signe en direction de ce qu'il importe de découvrir, le nom suprême de Dieu. Ce n'est que par ces instruments qu'en dernier ressort le mystique

[52] *ʿArāʾis al-bayān*, fol. 351b.

dépasse l'instrumentalité de la cause effective et découvre l'équivocité du *tawḥīd*. La pure négation des attributs, des opérations ou des noms ne serait qu'une apparence de *tawḥīd*, celle-là même qui appartient à la nature iblīsienne. Le vrai *tawḥīd*, qui est le but du *mi'rāǧ* ne se réalise que comme *'ayn al-ǧam'* qui ne découvre l'unicité sans motif que dans le maintien paradoxal de ces mêmes motifs. En d'autres termes, le récit de *mi'rāǧ* avec toute son exubérance est, par l'exubérance elle-même, le véritable *tawḥīd*, et ne se révèle que dans la figure du Prophète qui s'expose au regard sous la forme de narration.

C'est la réflexion sur le *tawḥīd* qui permet de comprendre la part qu'occupe le style dans la constitution de la pensée mystique de Rūzbihān. Le style de celui-ci est particulièrement caractéristique par l'usage conceptuel qu'il fait de la métaphore. Cet usage fait sauter le concept dans ce qu'il a de purement instrumental, et dans l'exigence d'univocité qu'il révèle. Rūzbihān nous plonge dès le départ, par son style, dans le monde de l'ascension où les mots sont équivoques car ils renvoient sans cesse à un mouvement de sortie d'eux-mêmes qui n'a pourtant d'autre horizon que le monde narratif. L'usage de la métaphore est la mise en forme plastique de la sainteté à partir du postulat que le réel est équivoque car il est en somme discours. La métaphore dévoile la structure équivoque du réel. Son équivocité doit se révéler dans le discours et faire apparaître l'unique du sein même de l'exubérance métaphorique. C'est dans l'exubérance de la métaphore que se révèle l'unicité de Dieu comme fin et condition du *mi'rāǧ*. Les motifs du *mi'rāǧ* deviennent eux-mêmes des motifs esthétiques dont la dimension métaphorique a pour tâche de hisser le mystique jusqu'au sommet du récit ascensionnel. C'est là aussi une dimension importante de la pensée de Rūzbihān. L'Islam est avant tout une religion dont le miracle réside dans le statut exceptionnel accordé à la parole et aux mots dont le fidèle a à réaliser l'utopie. L'esthétique du style fonde l'esthétisation de la figure prophétique doublée de la figure du saint, esthétisation sans laquelle il ne pourrait y avoir d'ascension car celle-ci nécessite une aspiration intérieure suscitée par l'exemplarité de la narration.

Le style répond au problème que pose la possibilité d'un discours mystique sur l'expérience du *mi'rāǧ*. Rūzbihān lui-même nous indique que Dieu fit voir à Muḥammad des signes terribles qu'il était le seul à pouvoir voir. Or, Rūzbihān comme les autres mystiques décrivent d'une certaine façon, ou, au moins, nomment ce que le Prophète voit. En d'autres termes, le recours au discours métaphorique permet de désigner

au commun ce qui par nature lui échappe. Il y a là comme une sorte de transgression qui n'est levée que si le discours est par avance défini comme métaphorique. Un tel statut du discours permet d'éviter toute prétention à l'exactitude qui ruinerait le fondement même du discours. C'est l'équivocité du discours qui rend possible la description du *mi'rāğ* et sa réalisation par le mystique. L'usage de la métaphore révèle l'impossibilité d'expérimenter le *mi'rāğ* autrement que par le biais du discours qui devient alors le vêtement varié dont le Prophète est recouvert et qui est tel qu'on ne saurait se dire gnostique sans l'avoir connu, c'est à dire nommé[53]. Bref, sans métaphore il n'y a pas de paradoxes, et sans paradoxes il n'y a pas d'ascension, c'est-à-dire d'expérience mystique.

Le style révèle l'ascension comme l'énigme même. Le *mi'rāğ* contient en effet un élément énigmatique par nature. Il implique un acte de véridicité, car il inclut, récupère et accomplit le doute. C'est justement Abū Bakr, surnommé *Ṣiddīq* pour cette raison, qui en fut le témoin. S'il est le véridique, c'est parce qu'il atteste non pas la sincérité de son propre discours, mais la vérité de la sincérité du Prophète. Le caractère extraordinaire de l'attestation d'Abū Bakr réside dans le fait que l'ascension est par excellence ce qui suscite le doute. Or, pour Rūzbihān l'une des traditions qui manifestent le mieux la nature du Prophète c'est le *ḥadīṯ* qui dit: «Nous sommes plus proches par le doute qu'Abraham»[54]. La véridicité d'Abū Bakr suppose un doute préalable qui porte sur la sincérité de la prédication du Prophète. Or le doute est bien l'élément central de la nature de Muḥammad en ce qu'il est la dimension même de son propre rapport à Dieu dans le *mi'rāğ*. Si Abū Bakr est bien

[53] *'Arā'is al-bayān*, fol. 594b.

[54] La version canonique dit «*Naḥnu aḥaqqu bi-l'šakki min Ibrāhīm*», Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, III, p. 166; *Kitāb al-iğāna*, §77; *Mašrab al-arwāḥ*, [*maqām al-šakk*] p. 168. La version retenue par Rūzbihān — «*Naḥnu awlā bi-l'šakki min Ibr.*» — dans son commentaire des traditions du Prophète est, curieusement, différente de la version canonique qu'il retient pourtant ailleurs. Elle peut être lue comme une antécédence ou une plus grande proximité. Elle met l'accent sur les dimensions temporelle et spatiale du rapport à Abraham et est analysée dans le cadre de la vision de Dieu. Bref, la lecture rūzbihānienne de ce *ḥadīṯ* le comprend en fonction du *mi'rāğ*. C'est ce que dit bien la fin de son interprétation: «Mon état parvint dans l'égoïté divine au point qu'il me sembla être Lui. J'étais sans cesse renvoyé de la condition créaturelle à la condition seigneuriale. Or, je suis plus parfait par le doute parce que celui qui est le plus proche de la prééternité, c'est le voile de la jalousie qui est plus proche de lui. C'est par Dieu, par Sa connaissance, par l'ignorance et par la jalousie que je suis plus proche de la représentation du secret de la divinité de la prééternité», *Rawḥ al-ğinān*, in *Rūzbihān-nāma*, pp. 260-261; *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 549a-549b.

l'héritier du Prophète pour Rūzbihān, et si la *ṣiddīqiyya* est le sommet de la hiérarchie spirituelle c'est parce qu'Abū Bakr est celui qui perçoit la dimension énigmatique de l'ascension, et la révèle à la fois pour être un sujet de méditation et le lieu d'un choix éthique. Il montre ainsi que c'est dans le phénomène de la prédication, dont l'équivocité s'oppose à la duplicité iblīsienne, que se situe le problème de l'éthique du discours qui ouvre la double situation existentielle que sont la sincérité et le mensonge. Le rapport entre la narration et le discours qui atteste de la sincérité de la narration est le cadre dans lequel doit être perçu le problème de l'ascension.

Il faut sans doute considérer le voyage nocturne et l'ascension du Prophète, non pas comme un voyage intérieur mais comme une sorte de sortie de soi, d'exclusion de soi, ce qu'implique le *tawḥīd*. Rūzbihān explique bien que le sens du verset: «*son regard ne s'est pas détourné*» [*Cor.*, LIII=17] est qu'il n'a pas regardé la réalité de sa propre personne[55]. Ainsi peut-être que ce qui tient lieu d'altération, de sortie de soi, c'est la textualité même du *mi'rāǧ* qui est aussi une textualité créatrice. Le fait que les noms connus par Adam ne soient pas connus de l'intérieur mais enseignés de l'extérieur, par Dieu, en est une indication. Il y a une sorte de sortie de soi dans la textualité qui fait de soi-même le héros littéraire et épique de l'absolument autre, Dieu, le seul qui puisse dire «je», qui fait être le Prophète dans son texte même, le Coran. Le fait que seul Dieu puisse dire «je», implique que Dieu est le seul à pouvoir se voir lui-même et posséder une intériorité, de sorte que le mystique en faisant l'expérience de la sortie de soi dans le voyage nocturne vers Dieu fait l'expérience de son absolue extériorité qui est aussi son aspect éphémère. Etant ainsi infiniment extérieur, il est aussi celui qui atteste de l'intériorité de Dieu. D'ailleurs les notions de *mi'rāǧ* sont toutes liées au phénomène du *faqr* dans le *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*. Rūzbihān définit le *mi'rāǧ* comme le fait de se revêtir du manteau rapiécé de l'affirmation de la transcendance (*muraqqa' pūš-i tanzīh*) qui est le fait d'être pauvre de l'absence de pauvreté[56]. C'est pourquoi le verset coranique dit bien «*Gloire à Celui qui a fait voyager*» [*Cor.*, XVII=1], si bien que la gloire proclamée dans le Coran n'est pas celle du Prophète, comme les récits de *mi'rāǧ* pourraient le laisser croire, mais celle de Dieu dont le Prophète est la création. Le centre du verset est donc plutôt

[55] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 474.
[56] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 554.

«*Subḥāna allaḏī*» qui renvoie au «*Subḥānī*» de Bisṭāmī ou au «*Anā'l-Ḥaqq*» de Ḥallāǧ, ce qui renvoie aussi au phénomène du paradoxe qui est la forme par excellence du discours mystique.

Le sens de la sainteté et de l'expérience mystique qui lui est ordonnée est fondé sur l'intériorisation paradoxale de la parole de Dieu révélée au sein d'un récit. La valeur de la parole réside dans son effectivité. En effet, Rūzbihān affirme que la puissance divine possède une énonciation spécifique qui est la langue que parlent les opérations théophaniques. La parole divine se saisit donc non pas seulement comme parole mais aussi comme réalité dans la mesure où celle-ci est le produit de l'activité des opérations théophaniques. Dieu parle la langue de la majesté, et cette parole est le moyen par lequel il provoque la théophanie dans l'esprit. L'inspiration est donc issue de la majesté de Dieu qui se révèle ainsi comme *Raḥmān*[57]. Or, *Raḥmān* est aussi la dimension essentielle sous laquelle se révèle l'esprit énonciateur, le premier créé, c'est-à-dire Muḥammad. Et le Prophète, comme il a déjà été noté, est le miroir de la beauté dans la mesure où lui est dévoilée la majesté. La signification de la parole réside donc dans la relation qu'elle institue entre la majesté et la beauté, entre *Allāh* et *al-Raḥmān*, et par conséquent entre l'essence et le Prophète qui réalise l'ajointement de la création avec la divinité, l'ajointement de l'essence avec elle-même. La parole est donc à la fois le lieu de la division (car énoncer implique une extériorité) mais aussi le lieu de la réunion puisqu'elle renvoie à l'organisation interne de l'ensemble de la création et au rapport intime entre essence et attributs. La division que génère la parole est aussi liée à la nature de l'esprit.

La nature du Prophète est désignée comme esprit énonciateur par Rūzbihān. L'esprit constitue la possibilité même de toute signification, car il est à la fois celui qui énonce, et est à ce titre *Raḥmān*, mais aussi celui à qui la parole est destinée. En d'autres termes il est la signification de la création. Il représente donc l'unité même du discours mais d'un discours divisé d'avec lui-même et qui se constitue dans la temporalité de l'histoire prophétique. Cet espace qui est aussi temps entre le temps de l'énonciation et celui de l'entente est le lieu même de la croissance spirituelle du cœur qui regagne les plus beaux noms de Dieu. C'est la distinction entre l'esprit et le cœur qui ouvre la perspective d'une croissance de la parole dans le temps comme histoire, et se réalise en cachant et en révélant. La temporalité de la parole implique que l'esprit ne la

[57] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 606.

trouve que progressivement dans le cœur qui est le lieu de la théophanie, et implique donc qu'il se réalise en découvrant à travers l'ambiguïté de l'énonciation. La détermination de l'esprit du Prophète comme maître de l'énonciation est donc le fondement théorique de l'interprétation du *mi'rāǧ* et de l'expérience mystique. C'est donc l'antécédence de l'esprit énonciateur et sa désignation comme Coran, qui rend possible l'herméneutique intérieure de l'esprit et sa textualité dans le *Kašf al-asrār*. On comprend dès lors l'importance que revêt pour le mystique non pas simplement le fait de savoir qu'il y a ascension du Prophète, mais le fait que cette ascension soit décrite en détail dans une trame narrative. Le rapport entre Dieu et le Prophète ne se constitue que comme ascension, mais une ascension à travers des mots dont la métaphore est l'échelle. Le mystique a alors pour tâche de répéter cette ascension en assimilant les motifs traditionnels à la fois dans la parole qui s'énonce et s'adresse aussi bien à lui-même qu'à sa communauté, et dans les actes qui ne sont en somme que la trace écrite et comptabilisable au jour du jugement de cette parole primordiale[58].

Le Prophète est bien l'énonciateur du discours divin. Il est le discours lui-même, puisqu'il en est la source, si bien qu'il est lui-même l'échelle de sa propre ascension dans la mesure où il se déploie comme discours. Sa spécificité tient en ce qu'il révèle la dimension énonciatrice de la sainteté et de la prophétie, ce pourquoi la sainteté n'apparaît vraiment qu'à sa suite et que ses saints sont analogues aux prophètes anciens[59]. Cette liaison intime entre le Prophète et la parole est ce que remarque pertinemment Rūzbihān dans l'analyse d'un *ḥadīṯ*.

> «Il a dit: «*J'ai été missionné avec toutes les paroles*», c'est-à-dire: j'ai été missionné avec les langues des attributs et les mots des stations spirituelles depuis l'océan des vérités de l'essence. Dieu énonce par ma langue. Ma langue est la langue de Dieu par laquelle Il parle aux créatures. C'est là l'allusion de l'union substantielle car toutes ses paroles sont le discours de l'océan prééternel dont le Très-Haut a dit: «*Dis: si la mer était une encre pour les paroles de mon seigneur*» [*Cor.*, XVIII=109]»[60].

[58] L'aspect actif de l'esprit et l'importance que Rūzbihān accorde à l'écriture sont à rapprocher de l'idée de Ḥallāǧ selon laquelle la connaissance mystique est gravée dans les cœurs par l'esprit énonciateur, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, Paris, 1975, II, p. 411.

[59] Pour Rūzbihān, la sainteté ne se révèle qu'après la disparition de Muḥammad, et on peut légitimement considérer que le phénomène du *mi'rāǧ* y est intimement lié dans la mesure où l'ascension du Prophète apparaît à Rūzbihān comme l'accomplissement de toutes les ascensions dont le Prophète est précisément la seule échelle. Pour cette conception de la sainteté, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbehân ...*», pp. 435-437.

[60] *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 547b.

On le voit, la caractéristique du Prophète est bien marquée. C'est lui qui est l'énonciateur par lequel les paroles de Dieu descendent sur les hommes. Il faut noter aussi — et c'est à rapprocher de ce que la perception des attributs est une nécessité qui donne de la force au mystique pour pouvoir atteindre la vision de l'essence — que les langues du Prophète sont celles des attributs, autrement dit de la diversité qui s'accomplit, par la volonté créatrice, dans la création. En d'autres termes, le discours de compatissance que Dieu adresse aux hommes nécessite l'antécédence de Muḥammad, et doit prendre la forme narrative d'une création orientée vers sa dimension prophétique. Plus encore le Prophète n'est pas que le discours de sa propre ascension, il est le Coran lui-même comme Rūzbihān ne manque pas de le rappeler dans le commentaire qu'il fait de cette fameuse phrase de ʿĀ'iša qui définit la nature du Prophète[61]. La personne du Prophète est bien apparue comme le sens même du récit du *miʿrāǧ*. C'est en ce sens qu'il appartient au mystique de suivre le Prophète, non pas comme un simple modèle ou un exemple, ce qui relèverait de l'impossible même, car le Prophète ne saurait être imité. C'est ce que Rūzbihān met en évidence dans l'analyse d'un *ḥadīṯ* bien connu qui porte sur la vision du Prophète.

> «Il a dit: «*Qui m'a vu en songe, c'est qu'il m'a vu, car Satan ne peut prendre l'apparence de ma forme corporelle*». Ni la saleté de l'humanité ni le poids de la nature humaine ne sont présents dans sa forme corporelle car celle-ci est de même espèce que son esprit saint. Son esprit et sa forme sont une chose unique. Son esprit est créé de l'univers de sainteté et sa forme de la terre de l'amour (*maḥabba*). Il est qualifié par les attributs de Dieu, et la constitution de la prééternité. Satan ne possède aucune voie pour prendre l'apparence de sa forme, car elle est sainte et seigneuriale, si bien qu'elle ne peut entrer dans le miroir de l'imagination d'Iblīs. Iblīs ne peut parvenir à donner l'apparence de sa beauté à l'une des formes corporelles du fait qu'il est qualifié par la détermination formelle de Dieu. En effet, il est dans l'union substantielle de sorte que par lui Dieu se révèle au monde. Or, Dieu n'a pas d'image: «Nulle chose n'est à Son image» [*Cor.*, XLII=11]»[62].

Le *miʿrāǧ* est, tout comme le Prophète et le Coran, inimitable. Et, par conséquent, l'expérience mystique d'ascension n'appartient pas à un schéma mimétique qui est pourtant la structure d'interprétation classique

[61] «Elle a dit: «Sa nature c'est le Coran», c'est-à-dire qu'il fut qualifié par les attributs de Dieu si bien que le Coran devint sa nature. Ceci est une allusion à l'union substantielle», *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 546b.

[62] *Kitab maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 547b. Pour ce *ḥadīṯ* canonique, voir Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, VII, p. 53.

de toute production, notamment esthétique, catégorie à laquelle le récit de *miʿrāǧ* n'échappe pourtant pas. Ce n'est donc pas dans le sens de l'imitation, ou de la reproduction que le récit de *miʿrāǧ* doit être interprété. Il y a en fait une sorte d'identification, voire de confusion, entre le mystique et le Prophète. C'est ce que montrent bien certains passages du *Kašf al-asrār*, notamment au début, où Rūzbihān se substitue au Prophète au cours d'un dialogue avec Dieu, auquel fait écho ce passage de la fin du récit où c'est, cette fois, le Prophète en personne qui se substitue à l'auteur pour rapporter ces visions des anges et des saints[63].

> [Le Prophète] me combla de faveurs et dit: «J'ai vu les saints et les maîtres. J'ai vu Gabriel, Michel et les pôles des chérubins. Puis j'ai atteint le plus grand royaume angélique. J'ai vu le trône et le piédestal. Puis j'ai vu un univers de perles blanches. Dieu — gloire à Lui — est venu à ma rencontre sous la forme de la beauté et de la majesté, l'oeil des attributs tourné vers moi et manifestant de la satisfaction. Les réalités cachées de la majesté et de la beauté sont apparues et des lumières de Sa munificence des perles et des joyaux se sont répandues. Jamais je n'ai vu depuis le trône jusqu'à la terre quelque chose de plus blanc que ces joyaux».

Comment le mystique est-il conduit à accomplir son propre *miʿrāǧ* et à réaliser en lui la sainteté muḥammadienne, sans que ce soit pour autant une imitation? La clef du problème se trouve dans le rapport qu'entretient le Prophète avec son *miʿrāǧ*. Si l'échelle de l'ascension est le Prophète lui-même, c'est que celui-ci est déterminé avant tout comme esprit énonciateur. En d'autres termes, le Prophète est avant tout l'homme d'une parole, celui qui énonce le Coran, ce qui fait tout le sens de la mission prophétique. C'est dans l'énonciation que la spécificité du Prophète se révèle. Cette énonciation est le lieu de rencontre du mystique et du Prophète qui en est la source à la fois dans l'ordre de la création et dans l'ordre de la signification. L'expérience mystique est dès lors appropriation du langage prophétique.

Ce langage qui apparaît sur la langue du mystique correspond à un moment particulier que relève systématiquement Rūzbihān. C'est la nuit qui est ce moment car elle est le lieu du secret et de l'entretien intime[64]. Ces propos sont aussi le résultat d'une ascension spirituelle qui conduit le mystique jusqu'au véritable *tawḥīd*.

[63] *Le dévoilement des secrets*, §5, 110. Pour ce rapport au Prophète qui est réalisation intérieure sans fusion ni imitation, voir mon introduction, *ibid.*, pp. 59-66.

[64] *ʿArāʾis al-bayān*, fol. 350a.

> «Lorsque, plongé dans la profondeur de l'océan de l'antécédence de l'union substantielle, il s'est affranchi des qualités créaturelles, il trouve la station de l'union. Alors il prononce les paradoxes. [...] Lorsqu'ils [les gnostiques] ont atteint cet univers, leurs actions sont seigneuriales, leurs dires sont prééternels et postéternels ainsi que l'a dit Abū Sa'īd al-Ḫarrāz [m. 286/899]: «Les gnostiques possèdent des trésors dont ils ont reçu en dépôt des sciences étranges et des nouvelles étonnantes, ils en parlent en usant d'une langue postéternelle et ils les annoncent par des expressions prééternelles»[65].

Le mystique est alors doué d'éloquence; grâce à la lumière qui emplit le mystique, Dieu dénoue le lien humain qui emprisonne la langue si bien que le mystique devient éloquent dans le commentaire des états et parle des secrets par la langue des lumières[66]. Le mystique devient alors un *šaṭṭāḥ*, quelqu'un qui énonce des paradoxes extatiques, ce qui était l'une des particularités remarquables de Rūzbihān surnommé précisément *šayḫ šaṭṭāḥ*. La parole paradoxale est le propre du mystique qui a poursuivi et réalisé l'ascension à l'instar du Prophète. Il est celui qui découvre dans l'ivresse la possibilité d'être désigné à son tour comme prophète, ce qui est l'une des révélations paradoxales que Rūzbihān éprouva à l'âge de quinze ans, et qui ne prend son sens que si on la rapporte à l'idée que les saints muḥammadiens ont le rang des prophètes des Banū Isrā'īl, selon un *ḥadīṯ* bien connu des milieux soufis[67]. C'est donc dans la révélation de la parole au cours de l'ascension que l'idéal prophétique est atteint sous la forme même de la sainteté. En somme la forme que prend le Prophète dans la personne même du mystique est la sainteté qui ne se révèle que sous la forme scandaleuse du discours paradoxal. Ce paradoxe est celui de la louange adressée à Dieu, car l'ascension ne mène à rien d'autre, en définitive, qu'à la louange que Dieu s'adresse à Lui-même et dont le mystique témoigne dans la trame narrative de sa propre ascension.

[65] *'Arā'is al-bayān*, fol. 146b-147a. Cette phrase est aussi citée par Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. N. Šarība, le Caire, 1986, p. 232; et Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilya al-awliyā'*, le Caire, 1932-1938, X, p. 248.

[66] *Mašrab al-arwāḥ*, Istanbul, 1973, pp. 235, 259.

[67] *Le dévoilement des secrets*, §9. Pour ce *ḥadīṯ*, voir *Kitāb al-iġāna*, §92; *Mašrab al-arwāḥ*, pp. 178, 287; Naǧm-i Rāzī, *Mirṣād al-'ibād*, éd. M. A. Riyāḥī, Téhéran, 1352 s., pp. 159, 480, 483, 496, 'Ayn al-Quḍāt, *Tamhīdāt*, éd. 'A. 'Usayrān, Téhéran, 1370 s., p. 5; voir la variante qu'en donne Ahmād Ǧām Žandapīl, *Uns al-tā'ibīn*, éd. 'A. Fāḍil, Téhéran, 1368 s., p. 133; pour l'interprétation de Simnānī et de Ḥaydar Āmulī, voir H. Corbin, *En islam iranien*, Paris, 1972, I, pp. 65, 267, III, p. 292, IV, p. 431.

La méditation sur le *ḥadīṯ* du *ṯanā'* permet à Rūzbihān de diviser l'expérience du *mi'rāǧ* en trois étapes[68]. Dans le *ṯanā'* la langue du gnostique est inspirée par Dieu lui-même, et prononce «*al-ḥamdu li-llāh*» sans pouvoir s'en empêcher, lorsqu'il voit la beauté de Dieu après la majesté et la magnificence. Il utilise alors des mots spécifiques qui appartiennent à la fois à la nature *malakūtiyya*, *ǧabarūtiyya*, *qudsiyya*, *azaliyya* et *abadiyya*. Le *ṯanā'* appartient à l'univers des paradoxes extatiques provoqués par l'ivresse de la beauté incréée. C'est pourquoi c'est bien Dieu par sa puissance qui énonce par le Prophète sa propre louange[69]. Rūzbihān relève qu'il s'agit là des trois étapes essentielles du *mi'rāǧ* du Prophète:

1. «*Je prends refuge en Ta satisfaction contre Ta colère! Je prends refuge en Ton pardon contre Ta punition!*», ce qui correspond à la vision de l'opération théophanique et de l'attribut, vision qui implique le maintien du sujet qui contemple.
2. «*Je prends refuge en Toi contre Toi!*». C'est là la vision de l'essence, laquelle supprime la phénoménalité du cœur du Prophète.
3. «*Je ne peux épuiser la louange sur Toi car Tu es tel que Tu T'es loué Toi même*», qui conduit à l'abandon du *ḥamd* du début à Dieu grâce à la découverte de l'impuissance de la créature à louer, ce qui constitue l'essence même de la connaissance mystique pour Rūzbihān, comme il était apparu déjà dans «la vision dans le miroir» du *Kašf al-asrār*[70]. Plus tard, d'ailleurs, ce sera Dieu lui-même, par un effet de miroir, qui louera le gnostique lorsqu'après l'extinction de soi, il parviendra à la surexistence, aux piliers du *qāf* de la superbe[71].

[68] Ce *ḥadīṯ* canonique est souvent cité par Rūzbihān, et expliqué dans son commentaire mystique des *ḥadīṯ*, *Kitāb maknūn al-ḥadīṯ*, fol. 543b-544a; *Rawḥ al-ǧinān*, in *Rūzbihān-nāma*, pp. 259-260; *Kitāb al-iġāna*, §27. Selon Rūzbihān, comme dans la majorité des sources, c'est une formule que 'Ā'iša aurait entendue du Prophète au cours de la prière et qu'elle aurait rapportée, Suyūṭī, *Ǧāmi' al-ṣaġīr*, le Caire, 1356, I, p. 229; Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, le Caire, 1389, I, p. 214; Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, I, p. 101, IV, p. 87; Baġawī, *Maṣābīḥ al-sunna*, Beyrouth, 1987, I, p. 342, nº 633; Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, II, p. 440. Ibn Māǧa le fait remonter à 'Alī ibn Abī Ṭālib, *Sunan*, I, p. 373, II, pp. 1262-1263.

[69] Sur la dépossession de soi à l'œuvre dans l'énonciation du paradoxe, voir mon article «Réflexions sur la nature du paradoxe», pp. 29, 33.

[70] *Mašrab al-arwāḥ*, p. 161. L'impuissance à connaître est le sommet de la sainteté qui caractérise la *ṣiddīqiyya*. Pour le couple équivoque *ma'rifa-nakira*, voir «*Aspects de la pensée de Rûzbehân ...*», pp. 398-409.

[71] *Mašrab al-arwāḥ*, p. 234.

A la triple division du *mi'rāǧ* correspond la division en trois des noms de Dieu et des discours de Dieu dans la prééternité[72]. Les noms sont répartis en trois sortes, les noms de l'individualité divine, les noms d'attributs et les noms d'opérations. Et le nom du *'ayn al-ǧam'* qui est *Raḥmān* rassemble l'ensemble de ces noms qui sont donc accomplis dans le Prophète par le parcours du *mi'rāǧ*. C'est que *Raḥmān* est le nom du rassemblement car c'est en lui que s'échelonne dans l'ascension l'ensemble de la création orientée vers *Allāh*. En ce sens *Raḥmān*, qui est la figure signifiante de l'ascension, est l'échelle véritable de tout *mi'rāǧ*, celle que le mystique doit parcourir pour atteindre la véritable affirmation de l'unicité. Ces trois types de noms correspondent à trois types de discours que Dieu adresse à l'esprit dans la prééternité lorsqu'il lui propose le *mīṯāq*: le discours des opérations théophaniques pour satisfaire la demande de l'esprit, le discours des attributs pour l'émotion esthétique (*ṭarab*), et le discours de l'essence pour mettre en fuite. La dernière forme de discours a deux motifs. Le premier consiste à ouvrir par la jalousie la possibilité d'une ascension qui reconduit à l'essence, et le deuxième consiste à plonger l'esprit dans l'ignorance de lui-même afin de rendre possible l'identification de l'essence.

Ces trois étapes d'ascension sont celles que Rūzbihān développe plus tard dans la méditation des lettres qui composent un certain nombre de formules. Ainsi dans le *bi-smi* de *bi-smi'llāh* le *ism* est celui qui annonce la lumière. Puis par cette lumière dans laquelle apparaît l'ipséité divine le nom devient ordre, de sorte que lorsque le mystique veut quelque chose il lui suffit de l'invoquer pour que la chose soit. De même, connaître le nom suprême c'est voir ses prières exaucées et ses demandes répondues. La raison en est le fait que le *sīn*, le *mīm* et le *bā'* sont les voiles du nom qui empêchent celui qui contemple le nom de se consumer dans la signification de celui-ci[73]. Le nom de l'opération théophanique nécessite que soit maintenue une distance entre la signification et la forme du nom, sans quoi il n'y aurait pas d'acte créateur possible. Le mystique ne peut produire que dans la mesure où, grâce à la distinction interne du nom, il est lui-même maintenu face au nom comme celui qui l'énonce. Le récit de *mi'rāǧ* se situe à ce moment là, car il est bien l'énoncé du mystique qui le raconte et qui se perçoit lui-même comme celui qui en est l'objet et celui qui en est le narrateur. La distinction interne des noms

[72] *Mašrab al-arwāḥ*, pp. 9, 162.
[73] *Mašrab al-arwāḥ*, pp. 161, 190.

est donc l'élément de base qui permet la production du *miʿrāǧ* pour le mystique ainsi que pour ceux à qui il est destiné. Le *miʿrāǧ* est le lieu même où les noms apparaissent sous le régime de distinction, et peuvent, par leur pouvoir impératif, puisqu'ils appartiennent à l'ordre, produire dans le lecteur sa propre ascension. C'est pourquoi lorsque le mystique est devenu «pôle», «secours» (*ġawṯ*), sa langue devient «la clé des trésors de l'exaucement» des prières par quoi il protège contre les calamités, de la maladie, etc., bref par quoi il manifeste la puissance des noms en renvoyant la réalité à sa source miraculeuse et inimitable qui se trouve dans les noms[74]. Ainsi le monde de la création se trouve renvoyé à une trame narrative dont seuls les saints, à la suite des prophètes, possèdent véritablement la clé d'interprétation. Or cette capacité du saint à interpréter devient aussitôt une capacité d'intervention, de transformation, ce qui permet de comprendre que la prière ait une efficacité véritable.

Mais cette puissance des noms ne peut être que dans la mesure où ceux-ci s'enracinent dans leur signification qui est le nom de Dieu lui-même, un nom qui échappe à l'ordre du récit, c'est-à-dire à la distinction des lieux, des temps, et donc des personnes. Le récit de *miʿrāǧ* doit conduire jusqu'à sa propre source, qui est son propre anéantissement. Le mystique est appelé grâce au supplément de force qu'il a acquis par la connaissance de la diversité des noms, à contempler l'ipséité par le moyen du nom de Dieu composé des deux *lām* et du *hā'*. Le mystique ne réalise la dimension de compatissance qui est le propre de la nature du Prophète qu'en se plaçant en face d'*Allāh*. Or, là il est anéanti dans le nom pour être projeté dans sa signification, il est consumé dans la lumière du nom après être sorti des lettres qui divisent celui-ci. Il devient alors l'ensemble de la création de Dieu, de sorte que pour voir Dieu il suffit de le regarder[75]. Le monde est renvoyé à son prototype spirituel, puisque l'esprit énonciateur est le modèle de la création corporelle. C'est en ce sens que, pour Rūzbihān, le corps n'est pas exogène à l'esprit, mais bien, au contraire, de même nature. Le corps devient peu à peu tellement proche de l'esprit qu'il finit par se fondre en lui, non pas en mourant, mais en s'évanouissant dans la puissance évocatrice des mots[76].

[74] *Mašrab al-arwāḥ*, p. 317.

[75] *Mašrab al-arwāḥ*, pp. 161-162. C'est pourquoi le Prophète peut dire «qui me voit, voit Dieu».

[76] Le corps est l'objet d'une métamorphose qui le rend apte à accompagner l'esprit jusque dans le monde du *Malakūt*. L'exemple de cette métamorphose est à la fois l'*isrā'* et le *miʿrāǧ* du Prophète, exemple qui permet de comprendre le récit d'Ibn Ḫafīf selon

C'est l'énonciation même du nom qui plonge celui-ci dans la signification et provoque cette sorte de métamorphose du mystique qui le rend transparent au point qu'il reflète Dieu sans même en être conscient.

Significativement, Rūzbihān note que le gnostique élu est nommé par Dieu par Son propre nom suprême, comme le Prophète Muḥammad lui-même[77]. Ce qui fait l'élection du mystique, et donc le sommet du *mi'rāğ* décrit dans le *Mašrab al-arwāḥ*, c'est la connaissance des noms, et en particulier du nom suprême. Connaître les noms, c'est connaître les voies des attributs et de l'essence, c'est-à-dire les formes qu'ils prennent dans la géographie céleste de l'ascension. Dieu a enseigné au pôle un de Ses noms sacrés par lequel il connaît l'ensemble des noms. Connaître les noms, c'est donc aussi connaître l'essence, car dans le *'ayn al-ğam'*, qui est l'état du Prophète par excellence, le nom et le nommé sont une seule et même chose[78]. En d'autres termes, le nom est réalité, et, par conséquent, Dieu se révèle alors comme *Ḥaqq*, ce pourquoi sans doute Ḥallāğ dit «*anā al-Ḥaqq*» et n'emploie pas le nom *Allāh*. L'une des conséquences du *ḥadīṯ* des *nawāfil*, celui qui trace la voie de l'expérience mystique, paraphrasé par Rūzbihān au début du *Jasmin des fidèles d'amour*, est que Dieu lui affirme que, dorénavant, il œuvre, regarde, entend, parle, juge, et aime par l'œuvre, le regard, l'entente, la parole, le jugement et l'amour de Dieu[79].

Mais il y a une sorte d'impuissance constitutive du mystique à saisir la totalité des noms dont la connaissance fait de lui le pôle de la hiérarchie spirituelle. Les noms sont innombrables et le pôle ne peut parvenir à les épuiser parce que, d'abord ils sont prééternels, et ensuite ils sont plus nombreux que les atomes des deux régions de l'être, autrement dit ils nomment plus qu'il n'existe de choses[80]. Les noms excèdent donc l'être qui se trouve ainsi renvoyé à la limite de ce qu'il n'est pas et de ce qu'il n'a pas d'abord été. Le réel est renvoyé à une réserve sémantique qui le dépasse toujours, ce pourquoi le mal se trouve d'abord dans

lequel un adolescent kurde se serait une fois envolé pour ne plus jamais reparaître, *Sayr al-arwāḥ*, §41. On le voit, c'est le fait que le corps soit comme la trace visible de l'esprit, sa trace écrite, qui fait que, dans l'anéantissement du mot qui s'élève à l'intérieur de sa signification, il s'anéantit lui-même dans l'esprit qui l'énonce.

[77] Selon Rūzbihān les lettres du nom de Muḥammad ont la signification suivante: *mīm* = *maḥabba*; *ḥā'* = *ḥayāt*; *dāl* = *daymūmiyya* et *abad*, *Mašrab al-arwāḥ*, p. 232.

[78] *Mašrab al-arwāḥ*, p. 180.

[79] *'Abhar al-'āšiqīn*, pp. 4-5. Rūzbehān, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, trad. H. Corbin, Paris-Lagrasse, 1991, pp. 45-47.

[80] *Mašrab al-arwāḥ*, p. 318.

la prédication et non dans l'être, c'est-à-dire dans la parole, la textualité qui embrasse et dépasse le monde des actualités et des possibles.

La connaissance des noms doit être conçue comme l'état adamique et muḥammadien, qui est caractérisé par l'échange infini entre *nakira* et *ma'rifa*. Les noms sont inépuisables. Le gnostique va d'un nom à l'autre et s'anéantit entre chaque nom, si bien que Dieu lui fait connaître le nom suprême par lequel il peut connaître l'ensemble des noms. Il voyage des noms aux déterminations individuelles, puis aux qualités, puis aux attributs, et Dieu se montre aux attributs puis aux attributs ambigus par lesquels il a suscité Adam et ainsi de suite pour les qualités et les déterminations d'essence. Ainsi, il connaît les noms et leurs lumières et il devient le miroir de Dieu et la *raḥma* pour le monde, autrement dit, le «lotus de la limite» qui borne l'ascension[81]. Le pôle est donc celui qui réalise l'état adamique et muḥammadien. Le premier est celui du créaturel, qui est soumis à l'action créatrice qui divise et organise l'espace et la temporalité à partir des noms. Le second est celui qui précède la temporalité et l'être, c'est-à-dire celui dans lequel le nom est absorbé dans sa signification. C'est parce que le saint est muḥammadien qu'il découvre son incapacité à parcourir l'ensemble des noms, l'univers de la signification dans lequel le réel est absent et pas même possible. C'est pourquoi le pôle est celui qui tient des discours paradoxaux, ces discours qui semblent excéder infiniment la réalité, et la bouleversent pour l'entente commune. En somme si le *Kašf al-asrār* est la quintessence du paradoxe c'est parce qu'il est le lieu d'un récit qui narre un voyage dans les noms seuls et pas dans une réalité par ailleurs introuvable.

Or, c'est par le Coran que le mystique a accès aux noms. Le Coran c'est la manifestation des noms, des attributs, des déterminations d'essence, et des qualités. C'est par lui que le gnostique sincère connaît les essences ou les réalités de l'essence, les attributs, les noms, les déterminations et les qualités, car les gens du Coran voyagent vers Dieu par les attributs[82]. Cette détermination du Coran est capitale. C'est le Coran qui est, en tant que texte, l'échelle du mystique qui y découvre les noms dont le parcours le mène au véritable *tawḥīd*. Or c'est bien là aussi la fonction assignée au récit des visions de Rūzbihān, le *Kašf al-asrār*, de sorte que ce traité se trouve être une sorte de Coran. Le sens du *Kašf al-asrār* renvoie donc à celui du Coran dont précisément Rūzbihān prit la peine de rédiger deux commentaires monumentaux.

[81] *Mašrab al-arwāḥ*, pp. 318-319.
[82] *'Arā'is al-bayān*, 353a.

Le Coran est la source primordiale des paradoxes. En effet, l'ambiguïté des paradoxes est la même que celle du Coran et des traditions du Prophète. Selon Rūzbihān, les paradoxes connus émanent de trois sources. Dans le Coran ils se présentent sous la forme des attributs et des lettres mystérieuses. Dans les traditions du Prophète, ils sont dus à la vision de l'équivocité. Enfin dans l'inspiration des saints, les paradoxes sont «les déterminations de Dieu par la description de l'équivocité dans la station de l'amour, et la vérité de la confession de l'unité dans la connaissance et les ignorances dans les réalités de ruse»[83]. Les paradoxes mystiques sont issus finalement de la même source que le Coran, c'est-à-dire le Prophète lui-même, et ont pour vertu, comme le Coran, de hiérarchiser la communauté et d'en sceller l'unité en ouvrant la croyance commune aveugle à la connaissance mystique qui s'exprime sous cette forme par l'intermédiaire des saints. Les paradoxes possèdent une sacralité qui est celle du Coran lui-même. Par conséquent, le *Kašf al-asrār* qui est le paradoxe même possède aussi cette dimension. L'aspect paradoxal du traité de Rūzbihān permet de suspendre le jugement du commun et de placer celui-ci sous l'autorité indiscutable du saint qui en est l'énonciateur à l'instar du Prophète.

La nature paradoxale du Coran tient d'abord en ce qu'il est lui-même le lieu d'un double discours. En effet, Dieu y parle aux hommes par deux langues. Il y a d'abord la langue de la loi destinée au commun afin qu'ils Le recherchent à travers l'échelle des bonnes actions et qu'ils trouvent la «générosité universelle» de Dieu. Mais ce discours rend les hommes aveugles à l'égard des significations, c'est-à-dire des secrets qui conditionnent ces actions. Ensuite, il y a la langue de la vérité qui est réservée aux seigneuriaux car leurs stations sont les contemplations de la prééternité qui jalonnent l'ascension mystique[84]. Ils sont affranchis des règles des définitions et de l'indignation. Cette ambiguïté c'est le paradoxe de Dieu qui est issu du *'ayn al-ğam'* et de l'*iltibās* des attributs dans la station de l'amour. Toutes ces ambiguïtés, comme les représentations anthropomorphiques et les lettres séparées, sont l'allusion qui permet aux mystiques d'aller vers Dieu. C'est une information que Dieu a donnée et qui vient des sciences occultes qui caractérisent les prophètes, les archanges, les véridiques et les saints[85]. L'élucidation de la nature du

[83] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, pp. 57-58.
[84] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, pp. 58-59.
[85] *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, pp. 59-60.

Coran comme paradoxe est ce qui permet de concevoir la possibilité d'une véritable ascension mystique, dont le Coran et le Prophète sont l'échelle, et de placer le *mi'rāǧ* du saint dans le cadre de l'expérience prophétique afin d'en garantir la sincérité. Le saint est celui qui dévoile la structure narrative du Coran, sa temporalité qui définit la hiérarchie des dignitaires spirituels. Le saint dévoile l'équivocité des noms et de la création qui renvoient infiniment l'un à l'autre sans jamais s'épuiser. En somme le fondement de toute ascension ne peut se laisser appréhender que comme *iltibās*, ce concept si essentiel à la pensée de Rūzbihān.

Dans le *mi'rāǧ*, qui n'est pas autre chose que son propre récit, s'opère une sorte de retournement, caractéristique de l'*iltibās*, en ce que, par l'ascension, le mystique est investi du pouvoir de dire les mots paradoxaux de son expérience, mots qui sont en même temps insuffisants à décrire son ascension. Mais, dans l'ascension, il découvre aussi que ces mêmes mots sont l'échelle de sa propre sainteté et qu'ils excèdent l'ensemble de la création qu'il prétend nommer. Il y a donc à la fois une impuissance propre aux noms, dans la mesure où la forme des mots tient à distance la signification par leur énonciation, et parallèlement une impuissance propre au mystique à nommer, du fait que les mots s'abîment dans leur intériorité. Cela renvoie au thème de l'étoile qui est identifiée à Muḥammad. C'est quand l'étoile «*s'abîme*», autrement dit lorsqu'elle s'enfonce dans l'occultation au fond de la *ma'rifa*, qu'elle éclaire paradoxalement le monde et révèle l'impuissance des mots; en d'autres termes, la *nakira*, qui n'est que l'autre face de la *ma'rifa*. Dieu n'est finalement pas ailleurs que dans les mots par lesquels Il se nomme, et que le mystique a pour mission de reconquérir dans sa propre ascension afin d'être assimilé au double modèle prophétique adamique/muḥammadien.

Paul BALLANFAT
Le Puy – France

LE «VOYAGE DANS LA PATRIE» (*SAFAR DAR WAṬAN*) CHEZ LES SOUFIS DE L'ORDRE *NAQŠBANDÎ*

Thierry ZARCONE

«Visita Interiora Terrae, Rectificandoque,
Invenies Occultam Lapidem Veram Medicinam —
Visite l'intérieur de la terre, et en rectifiant tu
trouveras la pierre caché, le vrai remède»
(devise alchimique)

Le voyage intérieur, disons la quête intérieure, est une démarche que la plupart des mystiques partagent en commun avec les membres de sociétés dites initiatiques comme les sociétés de mystères antiques (mystères d'Eleusis, orphisme, etc) ou, plus proche de nous, comme l'alchimie, le compagnonnage ou la franc-maçonnerie. Le voyage en esprit, à l'image de celui qui s'accomplit avec le corps, fait aussi appel à l'idée de mouvement, de découverte et d'enrichissement progressif; il y a un début et, beaucoup plus important que la fin à atteindre, laquelle reste souvent un idéal inaccessible, il y a un cheminement... Mais ce cheminement ne peut s'accomplir sans guide ou sans méthode. Qui plus est, le voyage intérieur des mystiques ou des gnostiques, en particulier celui pratiqué par les soufis de l'ordre *naqšbandî* — que j'étudie ici — n'est pas un simple exercice d'instrospection ou une construction intellectuelle, à l'image de ce qu'ont décrit de nombreux philosophes, mais une pratique physique et spirituelle de toute une vie.

La manière dont les soufis de l'ordre *naqšbandî* conçoivent l'idée de voyage intérieur ou spirituel se résume dans la règle du «voyage dans la patrie» (*safar dar waṭan*), l'une des principales parmi les onze «paroles saintes» (*kalimât-i qudsiyyah*) qui se trouvent à la base de la pratique mystique de cet ordre. Ces onze règles concernent en fait, à quelques exceptions près, l'organisation de la prière répétitive (*ḏikr*), plus particulièrement la discipline à laquelle il faut se conformer et la méthode à suivre pour mener à bien cet exercice de méditation, mais sans se couper jamais totalement du monde, souci bien musulman, et *naqšbandî* aussi, de ne point fuir devant ses responsabilités terrestres. Les huit premières

règles auraient été élaborées par ʿAbd al-Ḫâliq Ġuğdawânî (mort 575/1179-80), un des *ḫwâğagân* (maîtres) inspirateurs de la *naqšbandiyya*[1]; les trois dernières[2] ont été ajoutées par Bahâ' al-dîn Naqšband (m. 791/1389), l'éponyme de la confrérie. Néanmoins, plusieurs commentaires, et même des traités comme la *Risâlah-i Čahâr Kalimah* de Aḥmad Ḫwâğagî Kâsânî (m. 949/1542), s'attachent parfois à ne commenter que les quatre premières de ces onze règles[3] (au nombre desquelles se trouve le *safar dar waṭan*), règles qui seraient donc peut-être, à leur sens, les plus importantes. Ces «paroles saintes» ont fait l'objet, depuis le XIVe siècle et jusqu'à nos jours, en Inde, en Asie Centrale, dans l'Empire ottoman et dans le monde arabe, de commentaires variés mais, hélas, poûr la plupart, sans grande originalité[4]. Ce sera à partir de ces commentaires, du moins à partir de ceux qui sont les plus dignes d'intérêt, que nous allons essayer de comprendre comment les *naqšbandî* ont interprété l'idée du voyage physique accompli pour des raisons spirituelles, puis celle du voyage spirituel tout court. Nous n'avons pas pu disposer hélas de toute la documentation existant sur ce sujet, en particulier les sources en arabe — non disponibles là où nous nous trouvions lors de la rédaction du présent travail. Mais je crois cependant que les idées principales des *naqšbandî* sur cette question ont dû être reprises, à peu de choses près, par leurs coreligionnaires arabes.

En outre, ce que l'on peut espérer faire apparaître à travers l'étude du «voyage dans la patrie», c'est toute la finesse avec laquelle les inspirateurs et les premiers maîtres de la *naqšbandiyya*, ainsi que tous ceux qui

[1] Il s'agit de *hûš dar dam* (prise de conscience de la respiration); *naẓar bar qadam* (observation de ses pas); *safar dar waṭan* (voyage dans la patrie); *ḫalwat dar anğuman* (retraite dans la société); *yâd kard* (se remémorer); *bâz gašt* (retourner [vers Dieu]); *nagâh dâšt* (observation maintenue); *yâd dâšt* (se souvenir); cf. l'introduction de Aḥmad Ṭâhirî ʿIrâqî à la *Qudsiyya de* Muḥammad Pârsâ (Téhéran, 1356 Sh. / 1977), p. 34

[2] Il s'agit de *wuqûf-i zamânî* (examen de ses actions); *wuqûf-i ʿadadî* (contrôle du nombre de répétitions [pendant le *ḏikr*]); *wuqûf-i qalbî* (contrôle du cœur).

[3] Il s'agit des quatre premières règles: *hûš dar dam; naẓar bar qadam; safar dar waṭan; ḫalwat dar anğuman.*

[4] On peut lire un exposé plus détaillé de ces règles dans l'introduction de Aḥmad Ṭâhirî ʿIrâqî à la *Qudsiyya de* Muḥammad Pârsâ, op. cit., pp. 54-64. Voir aussi İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn. Hayatı. Eserleri. Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı* (Vie, œuvres et interprétation de la confrérie de Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn et l'ordre *hâlidiyye*), Seha N., Istanbul, 1984, pp. 233-237 (en turc); Ḥakîm Say-yid Amîn al-dîn Aḥmed, *Ṣûfiyâê Naqšband*, Maqbûl Akîdami, Lahore, 1991, pp. 117-121 (en ourdou) et A. Muhammedhožaev, *Ideologija Nakšbandizma*, Doniš, Dušanbe, 1991, pp. 170-173 (en russe).

les ont suivis, ont essayé de construire un équilibre entre les excés d'un soufisme trop ascétique et les illusions d'un soufisme intellectuel et social, autant d'écarts que beaucoup de mystiques musulmans n'avaient pu éviter[5]. La règle du «voyage dans la patrie» anticipe, en effet, la règle de la «retraite dans la société» (*ḫalwat dar anǧuman*) qui est d'une importance non moindre ainsi que nous le montre la grande majorité des textes *naqšbandî*. D'ailleurs, chez quelques auteurs, le commentaire des deux adages est lié. La règle de la «retraite dans la société» aborde, elle, d'une manière directe la question de la pratique ascétique dans la société, c'est-à-dire la possibilité de s'engager dans une voie initiatique — un voyage intérieur — sans être pour cela contraint de rompre avec le monde.

Du voyage physique (*sayr-i âfâqî*) au voyage spirituel (*sayr-i anfusî*)

Le voyage entrepris par un musulman à la recherche d'un maître soufi ou encore celui accompli par un soufi en quête d'un maître toujours plus savant est une pratique très populaire en islam. Les ouvrages hagiographiques et biographiques lui ont toujours réservé une place et, dans certains cas, le voyage a même constitué le fait majeur autour duquel prenaient place les autres événements[6]. Le Coran et la tradition apportent sur ce point des indications qui peuvent paraître contradictoires parce qu'elles n'appartiennent pas en fait aux mêmes époques. Même si l'on a pu déceler dans le Coran quelques versets favorables au voyage, on ne compte pas moins plusieurs hadith-s qui s'y opposent d'une manière catégorique[7]. Le succès du voyage fut tel cependant que de grands auteurs mystiques estimèrent qu'il fallait absolument établir des règlements et des usages, voire des principes, que les soufis en voyage se devraient de respecter. Nous pensons, en particulier, aux chapitres que Šihâb al-dîn

[5] Sur ce point, voir Thierry Zarcone, «Une approche des sociabilités mystiques musulmanes dans l'Empire ottoman: le paradigme du *pour* ou *contre* le monde», à paraître en 1996.

[6] Je pense au *Malfûẓât-i Naqšbandiyya, Ḥâlât-i Ḥażrat Bâbâ Šâh Musâfir Ṣâḥib* de Šâh Maḥmûd Awrangâbâdî (Hyderabad, 1358/1939, lithographie persane), étudié par Simon Digby dans son article «Some Asian Wanderers in Seventeenth Century India: an Examination of Sources in Persian», *Studies in History* (New Delhi), 9, 2, 1993, pp. 255-260.

[7] Cf. René Bruel, *Le Monachisme errant dans l'islam. Sîdî Heddi et les Heddâwa*, Librairie Larose, Paris, 1955, pp. 219-228.

ʿUmar Suhrawardî (m. 632/1235-36) consacre à cette question dans son célèbre *ʿAwârif al-Maʿârif*[8], ouvrage lu et commenté dans l'ensemble du monde musulman. D'un autre côté, certains soufis se sont élevés contre la pratique du voyage et ont soutenu que cet exercice physique détournait le cherchant de la seule véritable quête qui était celle de soi-même. Mais encore fallait-il trouver un guide suffisamment expérimenté qui puisse enseigner la voie à suivre. En règle générale, les opposants au voyage, loin de condamner celui-ci d'une manière formelle, appelaient surtout à la tempérance et conseillaient d'abandonner cette pratique sitôt qu'un maître était rencontré. C'est le cas des inspirateurs de la *naqšbandiyya* et des soufis de cet ordre, quoique, nous le verrons plus loin, il y ait eu quelques divergences à ce sujet. On montrera que la règle du «voyage dans la patrie» s'inscrit fortement contre le voyage physique, pourtant une des pratiques les plus populaires du soufisme. Bâyazîd Bisṭâmî (m. 261/874), dont l'influence sur le courant des *ḫwâǧagân* et sur Bahâ' al-dîn Naqšband est notable, n'avait pas une bonne opinion des soufis engagés dans des voyages continuels[9]. D'ailleurs, Šihâb al-dîn ʿUmar Suhrawardî classe Bisṭâmî parmi les principaux adversaires de cette pratique[10]. On connaît d'autres soufis de même opinion comme, par exemple, Abû Bakr Warrâq Tirmiḏî (*circa* Xe siècle), qui interdisait le voyage à ses disciples, soutenant qu'il ne fallait pas quitter le lieu où l'on s'était engagé dans la voie mystique. Le secret de tout bonheur est, disait-il, que le disciple reste, armé de patience, là où il a été initié[11].

L'un des plus riches commentaires de la règle du «voyage dans la patrie» peut se lire dans le *Rašaḥât ʿAyn al-ḥayât*, un texte de base de la *naqšbandiyya*, qui est en grande partie un exposé des enseignements de ʿUbayd Allâh Aḥrâr (m. 895/1490), la deuxième grande figure de

[8] Traduit en turc par Kâmil Yılmaz et İrfan Gündüz sous le titre *Tasavvuf Esasları*, (Les fondements du soufisme), Vefa Y., Istanbul, 1990, pp. 156-190. Voir aussi Muḥsin Kiyânî, *Târiḫ-i Ḫânaqâh dar Irân* (Histoire des hospices soufis en Iran), Téhéran, 1369/1990, pp. 462-474.

[9] D'après Farîd al-dîn ʿAṭṭar, cité par Hamid Algar, «A Brief History of the Naqshbandi Order», dans *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (éditeurs. A. Popovic, M. Gaborieau, Th. Zarcone), Isis — Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Istanbul, 1990.

[10] *ʿAwârif al-Maʿârif*, op. cit., pp. 163-164.

[11] ʿAbd al-Raḥmân Ǧâmî, *Nafâḥat al-Uns*, lithographie, Tashkent, p. 124; Lâmiʿî Čelebî, *Tercüme-i Nefehât ül-Üns*, Istanbul, 1289/1872, p. 174; Abû 'l-Qâsim ʿAbd al-Karîm al-Qušayrî, *al-Risâla al-Qušayriyya*, (traduit en turc par S. Uludağ), Istanbul, 1978, Dergah Y., p. 150.

l'ordre après Bahâ' al-dîn Naqšband[12]. L'auteur, Faḫr al-dîn 'Alî b. Ḥusayn Vâ'iẓ Kâšifî (m. 939/1532-33), cite d'abord les pages du *'Awârif al-Ma'ârif* qui traitent du voyage des soufis avant d'exposer la pensée des *naqšbandî* sur ce sujet. Le voyage des soufis reçoit en effet une attention toute particulière de l'auteur. Ce dernier a développé une théorie qui ne manque pas d'intérêt, celle des quatre formes différentes sous lesquelles le voyage a été pratiqué dans la mystique musulmane. Vâ'iẓ Kâšifî en donne un bref résumé:

- Le [soufi] voyage d'abord, puis, à la fin, il s'installe (*dar bidâyat safar kunand wa dar nihâyat muqîm šavand*).
- Le [soufi] voyage au début et à la fin (*dar bidâyat wa nihâyat safar kunand*).
- Le [soufi] s'installe d'abord et il voyage à la fin (*dar bidâyat muqîm šavand wa dar nihâyat safar kunand*).
- Le [soufi] reste installé au début comme à la fin (*dar bidâyat wa nihâyat muqîm bâšand*)[13].

Vâ'iẓ Kâšifî ne s'attarde pas sur cette présentation et indique que, à l'opposé des conduites suivies par les soufis, telles qu'elles sont exposées dans le *'Awârif al-Ma'ârif*, le voyage dans la «voie des maîtres» (*ṭarîqah-i ḫwâğagân*) est accompli, au début, avec l'idée de trouver un maître afin de s'attacher à lui et de mettre un terme à toute espèce de pérégrination. Et dans le cas où il se trouverait quelqu'un appartenant à la société (*ṭâifah*) des *ḫwâğagân* dans son propre pays, alors le soufi devra abandonner l'idée de voyage et il ira se mettre à son service «afin d'être instruit sur les réalités divines». Parmi les commentaires du «voyage dans la patrie» qu'il nous a été possible de lire, celui de Kâšifî est le seul qui a insisté sur ce qui distingue le voyage physique des *naqšbandî* de celui des soufis appartenant à d'autres groupes, et cela avant d'aborder le voyage spirituel proprement dit. Pour 'Ubayd Allâh Aḥrâr, le voyage est à déconseiller formellement au néophyte. Ce dernier doit plutôt apprendre la soumission (*tamkîn*) en se retirant dans un endroit désolé. 'Ubayd Allâh Aḥrâr ajoute que certains *šayḫ* s'opposent à cette idée, soutenant que le néophyte doit se livrer au voyage afin que l'exil du pays et la séparation de ses frères le délivrent des actions imposées et

[12] Faḫr al-dîn 'Alî b. Ḥusayn Vâ'iẓ Kâšifî, *Rašaḥât 'Ayn al-Ḥayât*, (éd. 'Ali Aṣġar Mu'îniyân), Téhéran, s.d., t. I, pp. 41-42.

[13] *Ibid.*, p. 41.

des habitudes, cela à travers l'ascèse et le combat qui sont les nécessités du voyage. Mais Aḥrâr rappelle que la voie des *ḫwâǧagân* ne tolère pas cela. Après avoir exposé les idées de Aḥrâr sur le voyage, l'auteur du *Rašaḥât 'Ayn al-Ḥayât* rapporte une histoire concernant Bâyazîd Bisṭâmî. Celui-ci avait quitté la ville d'où il était originaire afin d'aller se perfectionner auprès d'un maître mais ce dernier lui avait dit de retourner là où il était établi car c'était en ce lieu seulement qu'il parviendra à atteindre ce qu'il désire...[14] Ces mystiques rejoignaient sur ce point certains hadith-s qui rapportaient que le Prophète avait déconseillé le voyage, ramenant celui-ci à une quête intérieure: «le voyage (*siyâḥa*) de notre peuple est le combat (*ǧihâd*) sur le sentier de Dieu»[15]. On peut penser que 'Ubayd Allâh Aḥrar va plus loin que les *ḫwâǧagân* puisque sa position à l'égard du voyage extérieur est encore plus dure que la leur. C'est peut-être là une des originalités de la *naqšbandiyya* et un grand défi en même temps: essayer de maintenir une forme d'ascèse très puissante sans se couper totalement du monde. L'histoire d'un *ḫânaqâh*, fondé au XVIIe siècle, à Awrangâbâd, dans le Deccan (Inde), par un derviche appartenant à une *naqšbandiyya* centre-asiatique très imprégnée d'usages et de coutumes *qalandarî*, est une bonne illustration des efforts déployés par un *šayḫ* pour tenter de sédentariser des derviches appartenant à une mouvance — la *qalandariyya* — dont la principale raison d'être avait toujours été l'errance. Notons que le *šayḫ* en question faisait fréquemment la lecture du *Rašaḥât 'Ayn al-Ḥayât* à ses disciples[16].

Dans le sous-continent indien, comme dans l'Empire ottoman, jusqu'à ces dernières années encore, les *naqšbandî* sont restés fidèles à cet aspect de l'enseignement des premiers maîtres de l'ordre. On peut citer ici quelques *šayḫ* contemporains liés à cet ordre comme le *šayḫ* d'un *ḫânaqâh* bien connu de New Delhi, Abû'l-Ḥasan Zayd Muǧaddidî Fârûqî, disparu récemment, qui écrit que les *ḫwâǧagân* ne se préoccupent pas du *sayr-i âfâqî* — le voyage extérieur, physique — qui est une voie longue (*râh-i dûr u dirâz*), et qu'ils lui préfèrent le *sayr-i anfusî* —

[14] *Rašaḥât 'Ayn al-Ḥayât*, II, pp. 473-474.

[15] D'après Ibn al-Ǧawzî, cité par René Bruel, *Le Monachisme errant dans l'islam*, p. 220 note 2.

[16] Simon Digby, «The Naqshbandîs in the Deccan in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century A.D.: Bâbâ Palangposh, Bâbâ Musâfir and their Adherents», in *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, op. cit., p. 185.

le voyage intérieur, spirituel[17]. Muḥammad Yûsuf Muğaddidî, un *šayḫ* établi à Lahore, au Pakistan, dans un ouvrage volumineux en langue ourdou consacré à la *naqšbandiyya*, confirme que le «voyage dans la patrie» est un voyage qui s'effectue à l'intérieur de soi-même (*apne bâtin meñ safar karna*)[18]. D'un autre côté, dans l'Empire ottoman, un *naqšbandî* du début du XXe siècle, commentant la règle du «voyage dans la patrie», dans un long texte poétique consacré aux principes et aux usages de la *naqšbandiyya*, déconseille d'une manière nette le voyage physique:

> Eh Jeune homme! Voyage là où tu te trouves
> N'erre pas en vain dans les déserts[19].

Quelques décennies plus tard, un autre *naqšbandî* turc, Mehmet Zahid Kotku (m. 1980), à l'origine du renouveau de cette confrérie dans la Turquie républicaine, indique que pour certains le «voyage extérieur» (*ẓâhirî sefer*) doit être interprété comme un interdit religieux (*ḥarâm*). Et dans la mesure où ce voyage extérieur s'impose, ajoute-t-il, il sera vain (*abes*) s'il n'est pas immédiatement suivi d'un voyage intérieur[20]. Cette opposition entre *sayr-i âfâqî* et *sayr-i anfusî* (voyage extérieur, physique / voyage intérieur, spirituel) que l'on retrouve dans la plupart des commentaires du *safar dar waṭan* était un thème bien connu en islam mystique[21]. Du reste, on attribue aussi à ʿAbd al-Ḫâliq Ġuğdawânî la division de la «voie» (*sulûk-râh*)[22], en *sulûk-i ẓâhir* (voie ou voyage extérieur) qui correspond au respect de la Loi religieuse et *sulûk-i bâṭin*

[17] *Manâhiğ al-Sayr wa Madâriğ al-Ḫayr*, Dargâh-i Ḥażrat-i Šâh Abû 'l-Ḫayr, Delhi, 1376/1956-57, p. 34.

[18] *Ğewâhir-i Naqšbandiyyah*, Maktab-i Anvâr-i Muğaddidiyyah, Lahore, (première éd. 1989), 1990.

[19] «*Oldîğin yerde sefer kil ay civân / deşt u sehr eğme beyhude hemân*»; Mustafa Fevzî, *Kitâb-i İṯbât ül-Masâlik fî Râbiṭat ül-Sâlik*, Istanbul, 1324/1906-07, p. 61.

[20] *Tasavvufî Ahlak* (La morale soufie), Seha N., Istanbul, s.d. (circa 1980), t. 1, p. 99. Voir aussi *Risale-i Behaiyye. Tarikat-i Nakşibendiyye Prensipleri*, Pamuk Y., 1994, p. 92. On trouve chez un autre *šayḫ* turc contemporain un bon résumé de l'opinion des maîtres de l'ordre sur le voyage physique; Abdülhakîm Arvasî, *Tasavvuf Bahçeleri*, (éd. N.F. Kısakürek), Büyük Doğu, Istanbul, 1983, pp. 95-96.

[21] Cf. ʿAlâʾ al-Dawla Simnânî, «Sirbâl al-bâl li-ḏawî al-ḥâl», in ʿAlâʾ al-Dawla Simnânî, *Opera Minora*, (ed. W.M. Thackston), Harvard University, 1988, pp. 159-161; Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, Franz Steiner Verlag – Stuttgart, Istanbul, 1994, pp. 89-90.

[22] Le terme *sulûk* est souvent associé à celui de *sayr*, par exemple dans l'expression *sayr u sulûk* qui est courante dans la littérature mystique. *Sayr* est synonyme de *safar*, mais *sulûk* devrait plutôt se traduire par «voie, chemin».

(voie ou voyage intérieur) qui correspond à la purification du cœur[23]. Les *naqšbandî* entendaient, sinon bannir d'une manière nette le voyage extérieur, au moins l'inféoder au voyage intérieur qui seul pouvait être qualifié d'initiatique. Ils se trouvent, là, tout à fait dans la tradition de la *kubrâviyya* — un ordre soufi centre-asiatique (XIIIe siècle) localisé à ses débuts dans le Ḫwârazm — qui avait, plus que tout, privilégié le voyage spirituel[24].

Après Vâʿiẓ Kâšifî, le commentaire du «voyage dans la patrie» qui nous a semblé le plus digne d'intérêt est celui du célèbre *naqšbandî* indien Aḥmad Sirhindî (m. 1034/1624) dans ses *Maktûbât*. C'est l'analyse qui nous a semblé de loin la plus profonde. Toutefois ce n'est pas cette règle qui a eu la préférence de Aḥmad Sirhindî. En effet, celle du *yâd dâšt* (se souvenir)[25] lui semblait d'une importance plus grande; ce qui peut expliquer pourquoi le *safar dar waṭan* sera peu commenté par les auteurs *naqšbandî* qui suivront. A ce stade de notre étude où nous allons aborder l'étude du voyage, non plus physique, mais spirituel, l'apport de la *naqšbandiyya* indienne et de Aḥmad Sirhindî apparaîtra essentiel.

L'analyse de la règle du «voyage dans la patrie» ne présente pas de difficultés particulières, celle-ci étant une parfaite illustration de tout processus de perfectionnement personnel. La métaphore du voyage peut parfaitement convenir à toute quête mystique. Dans le *Rašaḥât ʿAyn al-Ḥayât*, il est clairement indiqué que pour le «cheminant» (*sâlik*), le «voyage dans la patrie» se fait dans la nature humaine (*sâlik dar ṭabîʿat-i bašarî safar kunad*). Le voyage est un changement d'état, ou de qualités; il se fait de l'état humain (*ṣifât-i bašarîya*) vers l'état angélique (*ṣifât-i malakî*), par l'abandon de ses attributs «blâmables» (*ḏamîmah*) pour des qualités louables (*ḥamîdah*). Pour bien prouver, encore une fois, que le voyage extérieur n'est d'aucun intérêt, l'auteur du *Rašaḥât ʿAyn al-Ḥayât* fait référence à un commentaire[26] d'un poème de Faḫr al-dîn ʿIrâqî (m. 688/1289):

> Le miroir de la forme est loin du voyage
> Car il est celui qui reçoit la forme de la lumière.

[23] «Risâla-i ʿAbd al-Ḫâliq ibn ʿAbd al-Ǧamîl», ms daté de 1222/1807, copié à Tashkent, collection personnelle de l'auteur, f° 2 v.

[24] Nuruddin Isfarayini, *Le révélateur des mystères*, (éd. Hermann Landolt), Verdier, Lagrasse, 1986, pp. 71, 114-115.

[25] Johan G.T. Ter Haar, «The Naqshbandî Tradition in the Eyes of Aḥmad Sirhindî», in *Naqshbandis*..., op. cit., p. 87.

[26] Ce commentaire intitulé *Aša''at al-Lama'ât* est de ʿAbd al-Raḥmân Ǧâmî (m. 898/1492).

Les explications données sont, en les résumant, les suivantes: le miroir des formes (*âynah-i ṣûrî*) qui est constitué de fer poli sert à l'impression des formes. L'observateur n'a pas besoin de voyager vers les formes et de faire mouvement car il est le récepteur des formes issues de la pureté et de la luminosité de son propre visage. Tout ce qui tombe devant lui apparaît en lui et les formes s'impriment en lui... Le miroir spirituel du cœur est délivré de l'agression des formes et la luminosité de la pureté l'envahit de même que l'obscurité des désirs matériels s'estompe... Pour devenir le réceptacle de la manifestation de l'Essence (*tağalliyât-i ḏât*) et recevoir les qualités divines, il n'est pas nécessaire de s'adonner au *sayr u sulûk* (voyage initiatique), parce que notre propre *sayr u sulûk* se réduit à la purification du cœur et la pureté se développe en nous sans que l'on ait besoin ni de *safar*, ni de *sayr u sulûk*[27]. Mîrzâ Maẓhar Ğân-i Ğânân (m. 1195/1781), un élève de Aḥmad Sirhindî, a parfaitement résumé l'adage étudié en le rapprochant d'une expression arabe, souvent cité dans la littérature soufie, qui traduit l'acquisition des caractères divins — *taḫallaqû bi-aḫlâq Allâh*[28].

Bâqî Bi'llâh (m. 1012/1603), un des introducteurs de la *naqšbandiyya* en Inde et le maître de Aḥmad Sirhindî, présente le *safar dar waṭan* comme un voyage circulaire (*mustadîr*). Il précise que «au début, l'attention du néophyte se porte vers la face (*vağh*) [de Dieu] qui est l'origine de l'humanité, puis son voyage suit tous les degrés de la manifestation de sa lumière». Ce qui revient à dire que le *naqšbandî* voyage le long du cercle de la manifestation, depuis la divinité jusqu'aux manifestations les plus basses de la création[29]. Aḥmad Sirhindî reprendra cette image du voyage circulaire qu'il oppose au voyage rectangulaire (*sayr-i mustaṭîl*); le premier est qualifié de «proximité dans la proximité» (*qurb dar qurb*) et le second d'«éloignement dans l'éloignement) (*bu'd dar bu'd*). L'objectif du voyage rectangulaire est une recherche qui s'effectue «à l'extérieur de son propre cercle» (*ḫâriğ-i dâirah-i ḫûd*) alors que celui du voyage circulaire est dirigé vers soi-même[30]. On retrouve ici une symbolique universelle, dont l'origine est certainement néoplatonicienne, celle du cercle et

[27] *Rašaḥât 'Ayn al-Ḥayât*, t. I, p. 42.

[28] Muḥammad Na'îmullâh Bahra'chî, *Ma'mûlât-i Maẓhariyya*, 1271/1854-55, p. 55.

[29] *Maktûbât*, in Bâqî Bi'llâh, *Kulliyyât*, (rééd. Mawlânâ Abû 'l-Ḥasan Zayd Fâruqî Ṣâḥib-i Naqšbandî Muğaddidî), Lahore, p. 125.

[30] Aḥmad Sirhindî, *Maktûbât*, Tashkent, 1328/1910, lithographie, I, lettre N° 277, p. 252.

du carré (un rien sépare ce dernier du rectangle); le carré symbolisant le terrestre, le temps, et le cercle, l'éternité, l'esprit[31].

Aḥmad Ḫwâǧagî Kâsânî, mieux connu sous le nom de Maḫdûm-i A'ẓam, a consacré un petit opuscule aux quatre premières règles de la confrérie (*Risâlah-i Čahâr Kalimah*). Il y décrit la règle du *safar dar waṭan* dans des termes à peu près semblables à ceux du *Rašaḥât*; l'accent est mis sur le retour vers soi, le derviche devant se tourner vers son propre cœur qui n'est autre que la patrie, cette patrie originelle qui est Dieu (*Ḥaqq*)[32].

Du «voyage dans la patrie» à la «retraite dans la société»

Aḥmad Sirhindî qui a le mérite d'avoir, mieux que tous ses maîtres et ses prédecesseurs, codifié et développé l'enseignement de la *naqšbandiyya*, apporte des éclaircissements d'un grand intérêt sur la place de la règle du «voyage dans la patrie» dans la confrérie. Deux points méritent une attention particulière:

1. Le «voyage dans la patrie» est une parfaite illustration de l'un des principes essentiels de la *naqšbandiyya*: «inclure la fin dans le début» (*indirâǧ al-nihâya fî al-bidâya*).
2. Du «voyage dans la patrie» découle la règle de la «retraite dans la société» (*ḫalwat dar anǧuman*), une des plus importantes règles de l'ordre.

Aḥmad Sirhindî, qui décrit le «voyage dans la patrie» comme un voyage spirituel (*sayr-i anfusî*), précise ensuite que ce voyage existe aussi dans les autres confrérie soufies (*ṭuruq-i mašâyiḫ*), mais qu'il n'est pratiqué chez celles-ci qu'en fin de parcours initiatique, à la suite du voyage extérieur, physique. En revanche, dans la *naqšbandiyya*, le chemin initiatique commence avec le voyage spirituel. Le fait de commencer par ce voyage-là, écrit-il, c'est «inclure la fin dans le début» (*indirâǧ al-nihâya fî al-bidâya*)[33], principe déjà cité par son maître Bâqî Bi'llâh[34],

[31] Cf. Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion, 1977, Paris, pp. 185-188, 199. Sur la symbolique du cercle, en islam mystique, voir Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Deyimler ve Atasözleri* (Expressions et proverbes du soufisme), İnkilap ve Aka, Istanbul, 1977, pp. 93-95.

[32] *Risâlah-i Čahâr Kalimah* (997/1589), manuscrit n° 501/XVI, Institut d'orientalisme Biruni, Tashkent, f° 181 r.

[33] Aḥmad Sirhindî, *Maktûbât*, I, lettre n° 221, p. 155; n° 290, p. 282.

[34] Par exemple, dans ses *Malfûẓât*, in Bâqî Bi'llâh, *Kulliyyât*, p. 34.

mais dont l'origine est à chercher plus loin encore . En fait, cette expression était déjà la maxime d'un grand mystique persan — Bâyazîd Bisṭâmî — bien avant que la *naqšbandiyya* ne fasse son apparition. Celui-ci écrivait en effet que son ordre commence là où finissent les autres, eu égard à un certain nombre de pratiques et de conduites dont le mouvement des *ḫwâǧagân*, puis la *naqšbandiyya*, ont héritées. Parmi celles-ci on peut compter le *ḏikr* silencieux et le voyage intérieur[35]. Les *naqšbandî* étaient, eux aussi, convaincus que leur voie était supérieure à toutes les autres, qu'elle les rapprochait de Dieu plus que toutes les autres, une formulation qui se trouvait déjà chez Naǧm al-dîn Kubrâ (m. 617/1220-21), le fondateur éponyme de la *kubrâviyya*[36]. Plus précisément, c'est de ce dernier que le mouvement des *ḫwâǧagân* et la *naqšbandiyya* semblent surtout avoir hérité. Dans son traité «Les Dix Règles» (*al-Uṣûl al-'Ašara*), Naǧm al-dîn Kubrâ note qu'il existe trois voies spirituelles, et précise que ceux qui s'engageront dans la dernière se trouveront, *en début de parcours*, au point même où ceux qui suivent les autres voies sont arrivés *en fin de parcours* (*fa-al-wâṣilûn minhum fî al-bidâyât akṯar min ġayrihim fî al-nihâyât*)[37]. La similitude entre les termes employés par l'éponyme de la *kubrâviyya* et ceux choisis par les *naqšbandî* ne laissent pas de doutes sur l'origine de cette formule. Il y a dans cette règle de Naǧm al-dîn Kubrâ un autre élément digne d'intérêt sur lequel repose, entre autres, la supériorité de la troisième voie; c'est la présence de l'attraction (*ǧaḏba*), ou ravissement divin, grâce à laquelle Dieu élève le soufi jusqu'à lui. Deux commentateurs de ces «Dix Règles», l'un, 'Abd al-Ġafûr Lârî (m. 912/1506-07), un *naqšbandî*, élève de 'Abd al-Raḥmân Ǧâmî, l'autre, Ismâ'îl Ḥaqqî Bursawî (m. 1137/1724), un écrivain mystique ottoman, ont commenté l'idée de Naǧm al-dîn Kubrâ. Le premier a établi une relation entre cette règle et le voyage vers Dieu[38]. Le second en a retenu qu'au-delà du voyage (*sayr u sulûk*) se trouve l'attraction

[35] Hamid Algar, «A Brief History of the Naqshbandi Order», art. cit., p. 6.

[36] Fritz Meier, *Die Fawâ'iḥ al-Ǧamâl wa-Fawâtiḥ al-Ǧalâl des Naǧm ad-Dîn al-Kubrâ*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1957, p. 285; Naǧm al-dîn Kubrâ, *Al-Uṣûl al-'Ašara*, trad. persane et commentaires de 'Abd al-Ġafûr Lârî, Téhéran 1404/1984, p. 32.

[37] *Al-Uṣûl al-'Ašara*, op. cit., p. 36. Cette division en trois voies a été reprise par un *naqšbandî* ottoman du XIXe siècle; cf. Gümüşhânawî Aḥmed Żiyâ al-dîn, *Ǧâmi' al-Uṣûl*, Istanbul, 1276, (également publié en Egypte en 1319); traduit en turc sous le titre *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, par R. Serin (Pamuk Y., Istanbul, 1987), p. 150-151; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn...*, op. cit., p. 180.

[38] *Al-Uṣûl al-'Ašara*, op. cit., pp. 36-37.

divine[39]. Les *naqšbandî* expliqueront ensuite que c'est grâce à l'attraction (*ǧadba*) de Dieu qu'ils peuvent accomplir le voyage intérieur (*sayr-i anfusî*)[40]. Cette idée sera développée, dans le détail, par Aḥmad Sirhindî, au cours de son commentaire du voyage dans la patrie: «dans cette voie, la *ǧadba* l'emporte sur le *sulûk*. Au début, le voyage commence depuis le monde du commandement divin (*'âlam-i amr*) et non depuis le monde créé (*'âlam-i ḫalq*), en opposition avec la plupart des autres voies [...] Dans ce cas, l'on peut dire que, dans cette voie, le début est compris dans la fin.»[41]. Ce principe sera toujours mis à l'avant par des *šayḫ naqšbandî* d'Inde et d'Asie centrale aux XIXe-XXe siècles[42].

Le «voyage dans la patrie» est donc plus qu'une simple conduite, il est un exercice ascétique. On voit d'ailleurs que chez de nombreux auteurs son analyse prend place dans les chapitres réservés au *ḏikr*. C'est le cas dans une des «lettres» de Ġulâm 'Alî Dihlawî (m. 1240/1824)[43], un *naqšbandî* de Delhi, et dans la biographie de Mîrzâ Maẓhar Ǧân-i Ǧânân (m. 1195/1781). Dans ce dernier ouvrage, le commentaire des «paroles saintes» débute par celui des trois règles ajoutées par Bahâ' al-dîn Naqšband — *wuqûf-i qalbî* (contrôle du cœur), *wuqûf-i zamânî* (examen de ses actions), *wuqûf-i 'adadî* (contrôle du nombre de répétitions [pendant le *ḏikr*]) — au lieu des quatre premières règles héritées de 'Abd al-Ḫâliq Ġuǧdawânî, comme c'était l'usage[44]. On constate même que dans l'un des textes de base de la branche *ḫâlidiyya* de la *naqšbandiyya* turque, fondée par Mawlânâ Ḫâlid Baġdâdî (m. 1242/1827), seul le *wuqûf-i qalbî* est commenté[45]. Pour en revenir au «voyage dans la patrie» et à ses liens avec le *ḏikr*, il est utile de mentionner ici

[39] *Šerḥ-i Uṣûl-i 'Ašere*, édité par Mustafa Kara dans son *Necmüddin Kübra, Tasavvufî Hayat* (Najm al-Dîn Kubrâ. La vie soufie), Dergah Y., Istanbul, 1980, pp. 42-43.

[40] Voir le chapitre intitulé «Including the end in the beginning: the Mujaddidî spiritual path» dans la thèse de Arthur Frank Buehler, *Charisma and Exemplar: Naqshbandî Spiritual Authority in the Panjab, 1857-1947*, Ph D, Harvard University, Cambridge, Massachusettes, 1993, pp. 102-164 (en particulier les pages 135-137).

[41] *Maktûbât*, op. cit., I, lettre n° 221, p. 156. Voir, sur ce point, les commentaires de J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindî (1564-1624)*, Het Oosters Institut, Leiden, 1992, pp. 108-110.

[42] *Manâhiǧ al-Sayr wa Madâriǧ al-Ḫayr*, op. cit., p. 35; Ḫalîfah Muḥammad Niyâz Qulî, «Lettres», manuscrit de l'Institut d'orientalisme Biruni, Tashkent, n° 79/I, 24 r°.

[43] *Makâtîb-i Šarîfah*, rééd. Lahore, s.d., lettre N° 99, pp. 126.

[44] *Ma'mûlât-i Maẓhariyya*, op. cit., pp. 53-55.

[45] *Al-Risâla al-manẓûma fî âdâb al-ḏikr*, Istanbul, s.d., p. 6; réédité sous le titre *Halidiye Risalesi*, (ed. Y. Ciçek), Umran, Istanbul, s.d., pp. 18, 45-53.

une pratique qui accompagnait cet exercice et qui a connu un large développement dans la *naqšbandiyya*, celle de la mort volontaire — le *mûtû qabla an tamûtû* (mourez avant de mourir)[46]. Un soufi turc du début du XX[e] siècle avait justement apparenté le «voyage dans la patrie» à la mort volontaire:

Le conseil du père t'atteint: la mort avant la mort,
Comprends, écoute; ce voyage est un voyage.
Si tu meurs avant de mourir, disciple,
Voilà, cette mort, c'est le voyage dans la patrie[47].

Nous en arrivons maintenant au lien existant entre le «voyage dans la patrie» et la «retraite dans la société», lien qui a été pour la première fois mis en évidence, semble-t-il, par Aḥmad Sirhindî, dans sa lettre numéro deux cents vingt et un, citée ci-dessus. On peut noter néanmoins qu'un *naqšbandî* d'Asie centrale, grand poète de l'Hérat timouride, ʿAlî Šîr Nawâ'î (m. 906/1501), avait déjà établi une relation, dans une de ses poésies, entre la règle de la «retraite dans la société» et une règle d'éthique mystique qui parait bien avoir été inspiré par le «voyage dans la patrie»:

Reste un étranger mais à l'intérieur de la patrie,
Voue-toi au recueillement mais dans la société[48].

Le lien intime existant entre les deux règles apparaît dans un autre texte poétique de ʿAlî Šîr Nawâ'î. Le soufi y est représenté sous l'aspect d'un oiseau dont le lieu de retraite est la société et pour lequel le voyage s'effectue dans une patrie qui ne peut être qu'intérieure:

Il a atteint son lieu de retraite qui est la société,
Il voyage mais le lieu en est toujours la patrie[49].

[46] Cf. Thierry Zarcone, «Expérience de la mort et Préparation à la mort dans l'Islam mystique. Le cas de l'ordre *naqshbandî*», sous presse.

[47] *Mevt qabl ül-mevt vârid rây-i peder / Añla diñle bu seferdir o sefer / Ölmeden evvel ölürse sâlikân / O ölüme işte seferdir der vaṭan*; Mustafa Fevzî, *Kitâb-i İṯbât ül-Masâlik fî Râbiṭat ül-Sâlik*, op. cit., p. 61.

[48] *Musofir bol, ammo Vatan ičra bol / Tila xilvatu anžuman ičra bol;* Ali Šer Navoij, *Mukammal Asarlar Toplami. Saddi Iskandarij*, Toškent, 1993, p. 471. Sur le commentaire des «paroles saintes» par Nawâ'î, voir Orif Usmon, *Bahovuddin Naqšband va Oning Ta'limoti Haqida*, Tashkent, Universitet, 1993, pp. 14-15; Aziz Qajumov, *Bu Oxang ila Bolghasen Naqšband*, Toškent, 1993, pp. 13-23 et Hamidxon Islomij, *Ipor Hid ila Tuġilgan Orif (Xoža Bahouddin Naqšband)*, Movaronnahr, Toškent, 1995, pp. 14-15.

[49] *Keldi xilvatgohi oning anžuman / Sayr etar, lekin eri doim vatan*; in *Lisonut Tayr*, cité par Aziz Qajumov, *Bu Oxang ila Bolghasen Naqšband*, op. cit., p. 12.

Ces deux règles se retrouvent côte-à-côte chez Mullâ Ilâhî (m. 896/1491), un *naqšbandî* ottoman, disciple de ʿUbayd Allâh Aḥrâr, qui note que l'un des signes indiquant qu'un maître spirituel (*muršid*) est arrivé au terme de la voie mystique (*sayr u sulûk*) est qu'il vit les états de «voyage dans la patrie» et de «retraite dans la société»[50].

Chez Aḥmad Sirhindî, le lien existant entre les deux règles est exposé d'une manière très précise. Le *naqšbandî* indien affirme en effet que la règle de la «retraite dans la société» découle de celle du «voyage dans la patrie» (*ḫalwat dar anğuman ast ki mutafarraʿ ast bar safar dar waṭan*). Il précise que par la pratique du «voyage dans la patrie», l'on se sépare de la société et que l'on voyage dans la «cellule de retraite de la patrie» (*dar ḫalwatḫânah-i waṭan safar numâyad*). «On voyage en fait vers la solitude comme s'il s'agissait d'une patrie.» Et d'ajouter que cette «solitude» n'est accessible, dans les autres confréries, qu'en fin de parcours, alors que dans la *naqšbandiyya*, cette solitude commence à être expérimentée au tout début — nouvelle confirmation du principe du *indirâğ al-nihâya fî al-bidâya*. Cette articulation permet à Aḥmad Sirhindî de passer au commentaire de la règle de la «retraite dans la société». Il écrit: «*ḫalwat dar anğuman* signifie: fermer les portes, voiler les fenêtres de la solitude qui est comme la patrie, c'est-à-dire en présence de tous ne penser à personne, ne parler avec personne...»[51]. On se souvient de l'exemple donné par ʿUbayd Allâh Aḥrâr au sujet de cette règle: «la retraite dans la société est caractérisée par le fait que celui qui s'y conforme est à un tel degré absorbé par la pratique du *ḏikr* que s'il se rendait au bazar il n'entendrait ni parole ni voix...»[52]. Cette tradition se perpétue puisque dans un ouvrage publié en 1956-57, à Delhi, un *naqšbandî*, héritier spirituel de Aḥmad Sirhindî, a abordé la question du voyage physique et spirituel dans son commentaire de l'adage de la «retraite dans la société» — à la suite de son commentaire du «voyage dans la patrie» — en précisant que la caractéristique de sa confrérie était de commencer par le voyage spirituel (il cite aussi le principe du *indirâğ al-nihâya fî al-bidâya*)[53]. Il est clair que les commentaires des deux adages sont liés comme chez Aḥmad Sirhindî.

[50] Mustafa Kara, «Molla İlâhi'ye Dair», *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, VII-VIII, Istanbul, 1988, p. 384.

[51] *Maktûbât*, op. cit., I, lettre n° 221, p. 155.

[52] *Rašaḥât ʿAyn al-Ḥayât*, op. cit., t. I, p. 43.

[53] *Manâhiğ al-Sayr wa Madâriğ al-Ḫayr*, op. cit., p. 35.

Maintenir une ascèse puissante tout en participant aux affaires du monde; c'est le pari que se propose le soufi qui essaie de conformer sa vie au principe du «voyage dans la patrie». Car cet adage, on l'a montré, conduit implicitement à celui de la «retraite dans la société». Sous cet angle, il peut être intéressant de noter, si l'on nous permet de conclure en philosophe, que l'ouverture proposée par ces deux règles devrait mériter beaucoup d'attention de la part des chrétiens à la recherche d'une voie spirituelle qui ne pourrait pas être celle proposée par les ordres monastiques car reposant sur une rupture avec le monde. Le monde chrétien ne propose en fait à ses laïques rien de comparable à ce que le soufisme offre aux musulmans. Car la voie contemplative, qui n'en est pas moins riche dans le christianisme, en particulier dans la tradition orientale, n'a pas été pensée pour se pratiquer *dans le monde*. La situation est tout à fait différente en islam, même si le renoncement au monde n'en est pas absent[54], puisque la religion du prophète est avant tout une religion de la communauté. Voyager en soi et voyager dans la société et non en rupture avec elle; c'est ce qu'enseigne la règle du «voyage dans la patrie». Elle nous rappelle, pour conclure, la phrase suivante de la *Baghavad Gitâ*, ce grand poème épique indien: «voir l'inaction dans l'action et l'action dans l'inaction, tel est le yoga». Nous pourrions transposer cette formule dans le cas du «voyage dans la patrie» et dire «voir le voyage dans le non-voyage et le non-voyage dans le voyage, tel est le voyage dans la patrie».

Thierry ZARCONE
CNRS
Paris – Tachkent

[54] Voir Thierry Zarcone, «Une approche des sociabilités mystiques musulmanes dans l'Empire ottoman: le paradigme du *pour* ou *contre* le monde», art. cit.

QADAM-BOSĪ
LE VOYAGE AUX PIEDS DU MAÎTRE DANS LE SOUFISME INDIEN

Denis MATRINGE

En contexte soufi, le concept de voyage (*safar*) revêt un caractère universel: l'acte divin de la Création est voyage, le cosmos et tous ses éléments sont à jamais en voyage, et voyages aussi sont la chute d'Iblīs, la quête d'Abraham et celle de Moïse, ou encore l'ascension céleste du Prophète. La vie mystique elle-même est un perpétuel voyage, et «les voyageurs d'entre les hommes» en recueillent les effets et les fruits à travers le regard qu'ils portent sur le monde puis sur eux-mêmes, conformément au verset si souvent commenté par Ibn ʿArabī: «Nous leur ferons voir nos signes aux horizons et en eux-mêmes» (41: 53)[1]».

Le voyage que le «chercheur» entreprend en lui-même est celui qui, par le chemin spirituel (*ṭarīqa*), mène vers l'annihilation en Dieu (*fanā'*). Tel est le sens de ce distique du grand mystique iranien Ǧalāl al-Dīn Rūmī, dit Mawlavī (Bactres, 1207 – Konya, 1273), qui nous servira de guide dans cette introduction[2]:

ze ẖīštan safarī kon be-ẖīš ey ẖāǧe
ke az čonīn safarī gašt ẖāk maʿdan-e zar[3]

«C'est de toi à toi qu'il te faut voyager, ô seigneur;
Car d'un tel voyage la terre devient mine d'or».

Le même poème précise toutefois que les fruits miraculeux de ce voyage ne peuvent être recueillis que grâce à un maître spirituel:

ze Šams-e mafẖar-e Tabrīz ʿaǧā'eb bīn
az ānk har šaǧar az nūr-e šams yābad far[4]

[1] Sur tout ceci, voir Gril 1994 (citation pp. xviii-xix).
[2] Sur Mawlavī, voir *EI*², s.v. Djalāl al-Dīn Rūmī (vol. II, pp. 404-408 de l'édition française).
[3] Mawlavī, *Dīvān-i Šams-i Tabrīz*: XXVII.8, p. 111.
[4] XXVII.10, *ibid.*

«Vois les miracles de Šams qui est la gloire de Tabrīz:
Car tout arbre tire sa beauté de la lumière du Soleil [5]».

Les soufis en effet sont conscients des dangers (*ḫaṭar*) qui jalonnent l'itinéraire spirituel. C'est pour en triompher et pour ne pas s'égarer qu'il est nécessaire de se soumettre à l'autorité d'un *šayḫ*, d'un *pīr*, dit Mawlavī[6]. On lit ainsi dans le *Maṯnavī*, somme spirituelle inachevée de plus de cinquante-et-un mille vers qui contient la pensée de Rūmī pendant les dix dernières années de sa vie:

pīr-rā bogzīn ke bī pīr īn safar
hast bas por āfat o ḫawf o ḫaṭar
ān rahī ke bārhā to rafteyī
bī-qalāvoz andar ān āšufteyī
pas rahī rā ke nadīdastī to hīč
hīn marow tanhā ze rahbar sar ma-pīč
gar na-bāšad sāye-ye pīr ey fażūl
bas torā sar-gašte dārad bāng-e ġūl[7]

«Choisis un *pīr* car sans *pīr* ton voyage
Est plein de malheur, de peur, de danger.
Le chemin que souvent tu as suivi,
Sans guide voici que tu t'y fourvoies.
Sur un chemin que tu n'as jamais vu,
Ne va donc pas seul et suis bien ton guide.
Sans l'ombre du *pīr* sur toi, insensé,
Le cri de la goule t'égarera».

Ce thème a été très largement développé dans toute la littérature soufie. Le *pīr* est pour son disciple (*murīd*) à la fois le guide, le médecin de l'âme et le bien-aimé mystique. Il lit dans ses pensées, interprète ses rêves, le fait progresser d'une étape spirituelle (*maqām*) à l'autre et lui enseigne comment se comporter dans les différents états mentaux (*ḥāl*) qui les caractérisent. Il est donc très important pour un novice de se placer sous l'autorité d'un *šayḫ* qui réunisse toutes les qualités inhérentes à l'exercice de sa fonction[8].

Bien des anecdotes et poèmes soufis sont ainsi consacrés au premier voyage initiatique du disciple, — celui qui le conduit jusqu'aux pieds du

[5] Le vers, en persan, comporte un jeu de mots, puisque le nom du maître de Mawlavī, ar. *šams*, signifie «soleil».
[6] Sinon, comme le dit une tradition, Satan devient le *šayḫ*. Voir Schimmel 1975: 103.
[7] *Maṯnavī*, I.2942-2945.
[8] Voir le chapitre intitulé «The attributes of a Sufi Shaikh» dans Digby 1986 (pp. 60-62)

maître de son choix[9] et qu'il refera souvent, physiquement et mentalement, après son initiation (*bay'at*) et son parcours de la *ṭarīqa*[10]. De ce voyage, le *Maṯnavī* de Mawlavī offre une fois encore un exemple archétypal.

L'histoire est celle d'un derviche qui quitta la ville de Ṭālaqān pour se rendre auprès du *šayḫ* Abū al-Ḥasan à Ḫarraqān, dans le Khorassan[11]. L'anecdote recèle les ingrédients hagiographiques classiques de ce type de voyage initiatique. C'est la renommée (*ṣīt*) du *šayḫ* qui motive la quête, caractérisée par le triomphe sur des obstacles naturels[12] et, surtout, spirituels. Ces derniers, toutefois, sont de deux ordres. Il s'agit d'abord des propos insultants de l'épouse du *šayḫ* à propos de son mari[13], auxquels le derviche répond lui-même longuement. Puis le jeune homme est confronté aux questions suggérées par le démon sur les raisons qui font rester le *šayḫ* auprès d'une telle femme[14]. La réponse, cette fois, ne pourra venir que du *šayḫ*, enfin recontré, et qui connaît le secret du jeune homme «par la lumière du cœur[15]». L'apparition du *šayḫ*, près d'une forêt où il était allé chercher des fagots, est ainsi décrite par Mawlavī:

andar īn būd ū ke šayḫ-e nāmdār
zūd pīš oftād bar šīrī savār
šīr-e ġurrān hīzom-aš-rā mīkašīd
bar sar-e hīzom nešaste ān sa'īd
tāziyāne-š mār-e nar būd az šaraf
mār-rā begreft čūn ḫar-zan be-kaf
to yaqīn mī-dān ke har šayḫī ke hast

[9] Une quête analogue, la recherche d'un *guru*, existe dans le brahmanisme ancien et le tantrisme. Au demeurant, certains aspects du voyage initiatique aux pieds du maître soufi, comme la «formule» enseignée par le *šayḫ* au disciple lors de l'initiation, ont des parallèles dans ces traditions hindoues, — et d'autres même dans le bouddhisme et le jaïnisme: ainsi le rasage du crâne des nouveaux initiés (voir ci-dessous). Mais vouloir aller au-delà de ces rapprochements supposerait des recherches qui débordent par trop le cadre du présent travail.

[10] Selon le *Kašf al-maḥǧūb* («Dévoilement des mystères») de 'Alī al-Huǧvīrī, le novice qui, voulant quitter le monde, rejoint un *šayḫ*, est soumis pour trois ans à une discipline spirituelle. La première année est consacrée au service des gens, la deuxième au service de Dieu et la troisième à veiller sur son propre cœur. S'il s'est conformé à ce qui était exigé de lui, le novice peut ensuite être admis dans la *ṭarīqa* (*Kašf al-maḥǧūb* IV.3, p. 45).

[11] *Maṯnavī*, VI.2044-2150.

[12] *Kūhhā bobrīd o vādī-ye derāz* «Il franchit des montagnes et une longue vallée» (distique 2045).

[13] Distiques 2050-2067.

[14] Distiques 2118-2125.

[15] «*Az nūr-e del*», distique 2134.

ham savārī mī-konad bar šīr-e mast
garče ān maḥsūs o īn maḥsūs nīst
līk ān bar čašm-e ǧān malbūs nīst[16]

«Il était à douter quand le *šayḫ* renommé
Soudain lui apparut, chevauchant un lion.
Ce lion rugissant lui transportait les fagots
Sur lesquels se tenait assis le bienheureux.
Il avait un serpent pour fouet, noblesse oblige,
Qu'il tenait comme un bâton à frapper les ânes.
Sois absolument sûr que tous les *šayḫ* au monde
Montent semblablement un lion furieux.
Même si consciemment l'on n'en aperçoit rien,
Tout cela est sans voile pour l'œil spirituel».

Le thème du saint homme chevauchant un lion ou un tigre est bien attesté dans diverses traditions religieuses hors de l'Inde[17]. Dans l'art et la littérature soufis, il symbolise la victoire du mystique sur son âme charnelle (*nafs-i ammāra*), présentée comme le «lion intérieur» (*šīr-e bāṭen*)[18]. Quant au serpent tenu à la main, il manifeste le pouvoir du *šayḫ* en matière de miracles[19].

Dans les pages qui suivent, je souhaiterais évoquer brièvement ce voyage initial du disciple aux pieds du *pīr* et sa répétition ultérieure à partir des hagiographies des premiers *šayḫ* čištī de l'Inde (XIIIe-XIVe siècles). On soulignera la continuité de cette thématique en illustrant, à l'occasion, tel aspect du voyage par des vers d'un poète soufi panjabi du XVIIIe siècle.

Le contexte

Dans le soufisme contemporain, en Inde et au Pakistan, le *pīr* est perçu plus comme une figure charismatique que comme un guide spirituel.

[16] *Maṯnavī*, VI.2126-2130.

[17] Voir Digby 1994.

[18] Nicholson 1937-1940 (II): 354. – On trouve exactement la même image et le même type de formulation dans l'inscription persane inédite d'une mosquée de la ville indienne de Chanderi (Madhyapradesh), dont le cinquième distique a été ainsi déchiffré par Muzaffar Alam (professeur à la Jawaharlal Nehru University, New Delhi):

ḫalaf-i mubārak-aš ʿAbda-yi savār-i šīr ka mār
ba-ǧā-yi miqraʿat dar dast girafta az tawqīr

«Son fils béni [le fils de Šayḫ Sulaimān de Mandu] est ʿAbda qui monte un lion et tient avec honneur pour fouet un serpent».

[19] L'islam indien est riche de très nombreuses anecdotes illustrant le pouvoir des saints hommes sur les serpents, qu'ils les transforment en bâtons ou que d'un souffle ils guérissent les victimes de leurs morsures. De semblables miracles sont aussi attribués aux *yogī*, qui étaient bien souvent les rivaux des *šayḫ* auprès des villageois (voir Digby [à paraître]).

Son autorité et sa fonction se transmettent généralement à ses descendants[20]. Ce soufisme est à vrai dire plus un mouvement de dévotion qu'une vraie mystique, et son point d'ancrage est la *dargāh*, le «sanctuaire» où les fidèles viennent honorer un grand saint du passé, demander son intercession, honorer leur *pīr* et le prier de leur accorder telle ou telle faveur (guérison, succès, etc.).

Mais jusqu'au XVe siècle, les hospices soufis, appelés *ḫānaqāh*, étaient de véritables centres de vie spirituelle. Un *šayḫ*, doué du pouvoir de faire des miracles (*karāmāt*) et dont l'influence bienfaisante (*barakat*) s'étendait à toute sa juridiction spirituelle (*wilāyat*), guidait ses disciples sur le chemin de l'expérience personnelle des vérités divines. Il choisissait parmi eux ses «députés» (*ḫalīfa*) et son successeur (*saǧǧāda-nišīn*, celui «qui s'assied sur le tapis de prière» transmis par le maître).

C'est dans ce contexte qu'attirés par la vie mystique et, parfois aussi, par la réputation d'un grand maître, des novices se mettaient en quête. *Qadam-bosī* (ou encore *pāy-bos*) est le composé persan utilisé dans les sources pour indiquer le premier but de ce type de voyage: il signifie le fait de baiser (*bosī*, *bos*) les pieds (*qadam*, *pāy*) du maître. Un parallèle frappant existe chez les bouddhistes et les hindous, dont une pratique consiste à «saluer de la tête les pieds (du maître)».

Le grand départ

À l'origine de la quête se trouve en général un appel, quelle que soit sa nature[21]. Cet appel signale au mystique qu'il est temps pour lui de s'éveiller au destin pour transcender les malheurs de sa vie et du monde, et pour vaincre la mort. On en trouve une belle évocation dans un texte de Bullhe Šāh, poète soufi panjabi du XVIIIe siècle[22]:

rain gaī laṭake sab tāre
ab to ǧāg musāfir piāre (Refrain)
    āvāgavan sarāī̃ ḍere
    sāth tiār musāfir tere
    taī na suṇiō kūč nagāre
    ab to ǧāg musāfir piāre[23]

[20] Voir Matringe 1995a.

[21] C'est aussi un appel qui sonne le départ d'autres quêtes: on peut songer au buisson ardent appelant Moïse, à l'étoile appelant les Rois Mages ou encore au Saint-Graal apparaissant aux chevaliers de la Table ronde à la Pentecôte.

[22] Sur Bullhe Šāh et sa poésie, voir Matringe 1992.

[23] Bullhe Šāh: 135.

rain gaī...
Bullhe šauh de pairī̃ paṛīe
ġaflat čhoṛ kuğh ḥīla karīe
marg ğatan bin khet uğāṛe
ab to ğāg musāfir piāre
rain gaī...

«La nuit s'en est allée, les étoiles s'éteignent
Éveille-toi donc maintenant, cher voyageur.
Quel va-et-vient c'est au *sarāī̃*[24], sur la place,
Déjà tes compagnons sont prêts, ô voyageur.
N'entends-tu les tambours appeler au départ?
Éveille-toi donc maintenant, cher voyageur.
La nuit s'en est allée...
Il faut, ô Bullhe, tomber aux pieds de l'Époux[25].
Ne sois pas insouciant, trouve en toi le ressort;
De qui ne fait effort, la mort ruine le champ.
Éveille-toi donc maintenant, cher voyageur.
La nuit s'en est allée...»

L'appel est aussi régulièrement évoqué dans les récits hagiographiques. Certains en décrivent les circonstances, en faisant toujours intervenir quelque événement extraordinaire ou miraculeux, et en précisant qu'il ne peut s'adresser qu'à des croyants déjà tournés vers la quête de la Vérité. Ainsi, un récit čištī tardif[26], mais fondé sur des sources anciennes[27], raconte comment l'appel au voyage vint à Muʿīn al-Dīn Siğzī (m. 1236), qui introduisit la Čištiyya en Inde et dont le sanctuaire à Ajmer est l'un des plus vénérés d'Asie du Sud[28].

[24] Le *sarāī̃* désigne le lieu de halte d'une caravane, le «caravansérail» (*sarāī̃* est la forme prise en panjabi par le mot persan *sarāy*).

[25] Dans la poésie soufie en panjabi, attestée depuis le XVIᵉ siècle, le mystique s'identifie à une jeune mariée villageoise désireuse de s'unir à son époux au terme du voyage qui la mènera chez lui, ou à l'héroïne des légendes d'amour locales, empêchée par des barrières sociales d'épouser le jeune homme dont elle est éprise (sur ces légendes, voir Matringe 1988 et 1995b). Ce dernier symbolise tout à la fois Dieu et le *pīr*, qui est, pour les disciples, Son incarnation terrestre. En Inde et au Pakistan, on appelle *ʿurs*, littéralement «mariage (avec Dieu)», la fête anniversaire de la mort d'un saint.

[26] Allāh Diyā, *Siyar al-aqṭāb* («Les Biographies des Pôles [d'entre les saints]»), achevé en 1647.

[27] Identification de ces sources dans Currie 1989: 67.

[28] Sur lui, voir Currie 1989. – Dans l'ordre de leur succession spirituelle, la chronologie des premiers grands *šayḫ* čištī de l'Inde est la suivante: Muʿīn al-Dīn Siğzī (Ajmer, m. 1236); Quṭb al-Dīn Baḫtyār Kākī (Delhi, m. 1235); Farīd al-Dīn Ganğ-i Šakar (Ajodhan [aujourd'hui Pak Patan dans le Panjab pakistanais], m. 1265); Niẓām al-Dīn Awliyā (Delhi, m. 1325). Voir Schimmel 1980: 23-29.

Né à Isfahan, Muʿīn al-Dīn fut élevé dans le Khorassan par un père, d'une piété exemplaire, qu'il perdit à l'âge de quinze ans. Il dut vivre dès lors du seul produit de son jardin, où il passait de longues heures à prier. Un jour, un ascète errant (*maǧḏūb*, litt. «attiré» par la grâce divine) nommé Ibrāhīm Qundūzī vint à passer près du jardin. Muʿīn al-Dīn avait entendu parler de lui. Il le salua, lui baisa les mains, le fit entrer dans le jardin et lui offrit une grappe de raisin. L'ascète, pour sa part, mit dans la bouche du jeune homme un petit morceau de nourriture qu'il avait tiré de sous son bras. À peine Muʿīn al-Dīn l'avait-il avalé qu'il se sentit tout entier envahi par un amour infini pour Dieu et par une dévotion totale à Lui. Il décida alors de se retirer du monde. Après avoir distribué aux indigents le peu qu'il possédait, il entreprit une vie errante dans le Khorassan, passant son temps à l'étude et apprenant par cœur le Coran. Il se rendit ensuite à Samarcande, mais se sentant appelé plus loin, il continua vers le monde arabe, pour arriver enfin à Baghdad, où il rencontra ʿUṯmān Hārūnī qui allait devenir son *pīr*.

Une anecdote rapportée par une source du XVᵉ siècle[29] à propos de Niẓām al-Dīn Awliyā (m. 1325)[30], disciple du grand *šayḫ* d'Ajodhan, Farīd al-Dīn Ganǧ-i Šakar[31], présente un double intérêt. D'une part, elle montre l'immotivation, en matière de causalité apparente, de l'amour pour le *pīr*; d'autre part, elle fait intervenir un appel à la prière et un verset coranique comme cause immédiate du départ du novice.

Niẓām al-Dīn, dont le grand-père paternel était un Turc de Bokhara, avait grandi à Badaon. Un jour qu'âgé de douze ans il était à lire, il entendit un musicien faire le récit d'une visite aux *ḫānaqāh* de Multan et Ajodhan, louant tout particulièrement la *ḫānaqāh* de Bahā' al-Dīn Zakariyā (m. 1267), *šayḫ* suhravardī de Multan. Le musicien mentionna aussi son passage par l'établissement de Šayḫ Farīd à Ajodhan. À cette évocation, et sans raison apparente, Niẓām al-Dīn se sentit empli d'amour

[29] Le recueil hagiographique intitulé *Nafaḥāt al-uns* «Les brises fragrantes du compagnonnage», achevé par Šayḫ Nūr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ǧāmī en 1478-1479 (p. 452).

[30] Sur lui, voir Nizami 1991.

[31] Šayḫ Farīd, communément appelé Bābā Farīd, compte, avec Muʿīn al-Dīn et Niẓām al-Dīn Awliyā, parmi les saints musulmans les plus vénérés du monde indien. Il fut le disciple du *ḫalīfa* de Muʿīn al-Dīn à Delhi, Quṭb al-Dīn Baḫtyār Kākī (m. 1235), qui l'envoya s'établir à Ajodhan dans le Panjab (aujourd'hui Pak Patan). Il était notamment fameux pour ses austérités. Le surnom de Ganǧ-i Šakar («trésor de sucre») lui aurait été attribué après qu'Allāh eut transformé en sucre de petits cailloux qu'il se mettait dans la bouche pour vaincre la faim au cours de ses longues périodes de jeûne. Sur lui, voir Nizami 1955.

envers Šayḫ Farīd. Penser à lui le comblait d'aise, et il répétait désormais dix fois son nom après chaque prière[32]. Il avait en quelque sorte déjà fait par le cœur et l'âme le voyage initiatique qu'il entreprendrait plus tard.

Les *tadkira* rapportent d'autres événements qui contribuèrent à renforcer l'amour que Niẓām al-Dīn portait à Šayḫ Farīd, notamment son voisinage à Delhi, où il s'était installé pour compléter sa formation, avec un jeune frère de Šayḫ Farīd. C'est donc à Delhi que vint l'appel. Après une nuit passée en prière à la Ǧamaʿ Masǧid, alors qu'il était âgé de vingt ans, il entendit au petit matin un *mu'addin* réciter ce passage d'un verset coranique:

> «N'est-il pas l'heure pour les croyants que leur cœur s'humilie au Rappel de Dieu[33]?»

Bouleversé par cet appel, Niẓām al-Dīn partit pour Ajodhan sans provisions. Arrivé sur place, il fut conduit auprès de Šayḫ Farīd, âgé de près de quatre-vingt-dix ans et dont le renom s'étendait alors à toute l'Inde musulmane. Selon la tradition, celui-ci l'attendait, et l'accueillit avec ce distique:

> *ey āteš-e ferāq-at delhā kabāb karde*
> *seylāb-e eštiyāq-at ǧānhā ḫarāb karde*[34]
>
> «Ô le feu d'être séparé de toi a brûlé bien des cœurs;
> L'inondation du désir de toi a ravagé bien des vies».

[32] Amīr Ḥasan 'Alā' Siǧzī, *Fawā'id al-fu'ād* («Les Profits du cœur»), pp. 299 *sq.*; Amīr Ḫwurd, *Siyar al-awliyā* («Les Biographies de saints»), pp. 204 *sq.* – Ces deux ouvrages constituent les deux principales sources anciennes sur Niẓām al-Dīn Awliyā. Le premier consiste en une collection de conversations en persan constituée par un disciple du *šayḫ*, et «éditée» par ce dernier. En émergent toutes les qualités du maître: sa loyauté envers son propre *pīr*, son goût pour la poésie et le *samā'*, sa compassion envers les souffrances des humbles. On y perçoit aussi le rôle important des histoires dans l'enseignement du *šayḫ*, racontées pour illustrer un argument ou expliquer une pratique mystique. Le second fut composé vers 1350. Il tient à la fois de la compilation hagiographique (*tadkira*) et du recueil de lettres édifiantes. Il traite de tous les saints Čištī de l'Inde et de leurs compagnons jusqu'à Niẓām al-Dīn Awliyā, ainsi que de diverses pratiques et différents points de doctrine. – Dans ce qui suit, le *Siyar al-awliyā* sera notre source de référence. Sauf indication contraire, je renvoie dans les notes aux traductions en ourdou de ces ouvrages, publiées au Pakistan. Avec une longue introduction, des notes et des index, la traduction ourdou du *Siyar al-awliyā* est d'un maniement beaucoup plus aisé que l'édition de l'original en persan à ma disposition, qui n'a non seulement ni notes ni index, mais qui se présente sans ponctuation ni paragraphes!

[33] Coran 57.16, trad. J. Berque.

[34] Amīr Ḫwurd: 214 (les passages en arabe ou, comme ici, en persan, figurent dans ces langues dans la traduction ourdou de l'ouvrage).

Très ému et très impressionné, Niẓām al-Dīn trouva tout juste la force de répondre:

ištiyāq-i pāy-bos ʿaẓīm ġālib būd[35]

«J'étais tout plein du désir de vous baiser les pieds».

Il fut initié le jour même par Šayḫ Farīd.

L'initiation

L'initiation de Niẓām al-Dīn n'est pas racontée en détail par nos sources. Aujourd'hui, dans le sous-continent indien, la cérémonie d'initiation est un rite codifié qui peut revêtir différentes formes, selon les confréries et selon les *pīr*. J'ai assisté à Lahore à une initiation en milieu naqšbandī, où le maître et le disciple étaient front contre front. Le maître faisait prendre conscience au disciple des cinq «centres subtils» (*laṭā'if*) sur lesquels par la suite il lui faudrait se concentrer lors du *ḏikr*, afin de parvenir à une transformation de tout son être. Chez les Čištī-Qādirī de Golṛa Šarīf[36], au nord-ouest d'Islamabad, le novice se présente, la tête couverte, dans la chambre du *pīr* qui le prend par la main et récite des vers du Coran. Après cinq prières en congrégation dans la mosquée du sanctuaire, suivies chacune de dix récitations d'éloges du Prophète, le futur *murīd* revient auprès du *pīr* qui, levant les mains — paumes tournées vers le ciel —, fait une prière de demande (*duʿā*). La cérémonie est alors terminée. Chez les Čištī, il arrive que le *pīr* enseigne au nouveau *murīd* une formule[37] grâce à laquelle il sera désormais constamment en contact avec lui, et par la répétition et la remémoration de laquelle il obtiendra l'aide de Dieu.

Par contre, le *Siyar al-awliyā* insiste sur le traitement particulier qui fut réservé par Šayḫ Farīd à Niẓām al-Dīn aussitôt après l'initiation. La tradition de la *ḫānaqāh* voulait qu'un nouvel initié eût la tête rasée, mais Šayḫ Farīd ne l'exigea pas de Niẓām al-Dīn. Or ce dernier remarqua qu'il émanait de ceux dont on avait rasé le crâne une lumière. Il fit alors demander au *šayḫ* la permission d'être rasé à son tour, et cela lui fut accordé[38].

[35] Amīr Ḫwurd: 214 (texte persan p. 116).

[36] Depuis les changements intervenus dans le soufisme indien au XVe siècle, il n'est pas rare qu'une même personne soit initiée dans plusieurs ordres. — Sur le sanctuaire de Golṛa Šarīf, voir Matringe 1995a: 192-196.

[37] Généralement un verset coranique.

[38] Amīr Ḫwurd: 215.

Ensuite, le *šayḫ* fit emmener le nouveau disciple dans le *ğamāʻat-ḫāna* («salle de la congrégation») et lui fit donner un «lit» (*khaṭ*[39]). Mais constatant que les «voyageurs» (*musāfirān*), les disciples «chers» (*ʻazīzān*) et «ceux qui avaient mémorisé le Coran» (*ḥāfiẓān-i kalām*) dormaient à même le sol, il souhaita faire de même. Informé, Mawlānā Badr al-Dīn Isḥāq, qui était au service de Šayḫ Farīd, lui demanda s'il voulait n'en faire qu'à sa tête ou obéir aux ordres du maître. Niẓām al-Dīn choisit l'obéissance et dormit sur le lit[40].

Ces deux épisodes sont les premiers indices du choix que, par prescience, Šayḫ Farīd avait déjà fait de voir Niẓām al-Dīn lui succéder un jour à la tête de la Čištiyya. Pour l'heureux élu commençait, au long de la *ṭarīqa*, un nouveau voyage, — auquel Bullhe Šāh fait référence dans le couplet suivant:

Bullhā šauh dī suṇo ḥikāyat
hādī phaṛiā̃ ho'ī hidāyat
merā sā'ī̃ Šāh 'Ināyat
oho laṅghāve pār[41]

«Bullhe! Écoute ce que dit l'Époux.
Il est guidé, celui qui trouve un maître.
Mon Seigneur est Šāh 'Ināyat[42]:
Il me fait gagner l'autre rive[43]».

Si grands étaient l'amour et le respect d'un disciple pour son maître que, devenu *ḫalīfa*, il pouvait éprouver à initier lui-même des novices une gêne analogue à celle qu'avait ressentie Nīẓām al-Dīn à l'idée d'être le seul à dormir sur un lit dans le *ğamāʻat-ḫāna* de Šayḫ Farīd. J'en prendrai pour exemple une anecdote du *Siyar al-awliyā* concernant Wağīh al-Dīn Yūsuf (m. 1328-1329), *ḫalīfa* de Niẓām al-Dīn Awliyā à

[39] Dans les mots indiens, le ṭ translittère la dentale sourde rétroflexe.

[40] Amīr Ḫwurd: *ibid.* Les termes persans cités proviennent du texte original (p. 117), tout comme le mot indien *khaṭ* «lit» (*čār-pā'ī* dans la traduction ourdou).

[41] Bullhe Šāh: 300.

[42] *Šayḫ* qādirī de Lahore, maître spirituel de Bullhe Šāh.

[43] Ici comme souvent (voir Matringe 1992), Bullhe Šah emprunte ses symboles à la dévotion hindoue (*bhakti*), dans laquelle le Divin Guru fait traverser l'océan de l'existence (*bhāvasāgara*) et atteindre le rivage du salut. Sur cette conception religieuse, voir Thiel-Horstmann 1983, et notamment le poème en braj (hindi littéraire occidental) de Dādū (1544-1604) cité p. 63, dans le refrain duquel on retrouve le terme de *pār(a)* «l'autre rive»:

pāra nahīṃ pāīye re, rāma binā ko nrivāhanahāra
«Ô l'autre rive est hors d'atteinte; hormis Râm, quel sauveur est-il?»

Chanderi, qui illustre également le thème du voyage jusqu'aux pieds d'un maître pour devenir son disciple.

Le général Ā'īn-i Mulk Multānī avait été chargé par le sultan de Delhi ʿAlā al-Dīn Ḫilǧī de conquérir Chanderi. Comme il était lui-même disciple de Niẓām al-Dīn, il se rendit auprès de son maître pour lui demander s'il voulait bien désigner un *ḫalīfa* qui accompagnerait l'armée jusqu'à Chanderi et dont la bénédiction assurerait le succès de l'entreprise[44]. Le «sultan des *šayḫ*» désigna Waǧīh al-Dīn Yūsuf[45]. Chanderi fut conquise en quelques jours (1304), et devint la juridiction spirituelle (*wilāyat*) de Waǧīh al-Dīn Yūsuf. Toutefois, attirés par le renom de Niẓām al-Dīn Awliyā, c'est auprès de lui, à quelque cinq cents kilomètres de chez eux, que se rendaient les habitants de Chanderi désireux d'être initiés dans la Čištiyya. Or, dit le *Siyar al-awliyā*[46]:

> «si quelqu'un venait de Chanderi auprès du sultan des *šayḫ* pour devenir son disciple, celui-ci lui disait: «Retourne à Chanderi, deviens disciple de Mawlāna Yūsuf et considère que c'est comme si tu avais été initié par le *faqīr* que je suis». Par conséquent, les gens de Chanderi commencèrent à affluer auprès de Mawlāna Yūsuf pour devenir ses disciples[47]».

Mais Waǧīh al-Dīn Yūsuf, de son côté, ne pouvait se résoudre à initier en son propre nom des novices dans la Čištiyya. Aussi plaçait-il un vêtement porté naguère par Niẓām al-Dīn Awliyā en face de chaque candidat, demandant à ce dernier de considérer que le sultan des *šayḫ* en personne lui conférait l'admission dans la confrérie[48].

Le retour aux pieds du maître

Nous resterons en compagnie de Waǧīh al-Dīn Yūsuf pour évoquer un dernier aspect de la *qadam-bosī*: les voyages qu'après avoir été initié et instruit par le maître le disciple fait pour retourner auprès de lui.

À trois reprises, le *Siyar al-awliyā* évoque ainsi des retours de Waǧīh al-Dīn Yūsuf aux pieds de Niẓām al-Dīn Awliyā. Les deux premiers se font l'un par la pensée et l'autre en volant, sans autre désir que celui de la *qadam-bosī*. Lors du premier, effectué par Waǧīh al-Dīn alors qu'il

[44] Sur les relations entre le *šayḫ* et le sultan dans l'Inde médiévale, voir, entre autres, Digby 1990.

[45] L'expression «sultan des *šayḫ*» (*sulṭān al-mašāyiḫ*) est régulièrement utilisée dans le *Siyar al-awliyā* pour désigner Niẓām al-Dīn.

[46] P. 448.

[47] Amīr Ḫwurd: 448.

[48] *Ibid.*

habitait encore à Delhi, un vers en persan vient à l'esprit du soufi sitôt prise la décision de hâter sa visite en voyageant par la force de la pensée:

> *mā qadam az sar konīm dar ṭalab-e dūstān*
>
> «Nous cheminons par la pensée à la recherche des amis».

La suite est ainsi racontée:

> «Une exquise jouissance l'envahit et il perdit connaissance. Quand il revint à lui, il avait la tête pleine de terre. Son turban avait glissé et lui était venu autour du cou. Il vit qu'il était sur le rivage de la rivière Sitārā. Il y fit ses ablutions. Il renoua son turban, se présenta au service du sultan des *šayḫ* et se vit honoré du bonheur de baiser ses pieds[49]».

Lors du deuxième voyage, alors que Waǧīh al-Dīn se rend de Chanderi à Delhi, le désir de baiser les pieds de son maître devient si fort qu'il conçoit le désir de voler pour arriver plus vite:

> « À peine cette pensée était-elle venue en son cœur que Dieu le très Haut, en récompense de sa foi pure, le fit voler et arriver jusque là. Il atterrit ainsi en face de la maison du sultan des *šayḫ*, devant laquelle il se prosterna[50]».

Le troisième voyage est très particulier, et entrepris à la demande de Niẓām al-Dīn. Waǧīh al-Dīn arrive de Chanderi à Delhi à une époque où son maître accorde le titre de *ḫalīfa* à ses principaux disciples. L'un d'entre eux, Ḫwāǧa Iqbāl, demande au *šayḫ* de bien vouloir faire à Waǧīh al-Dīn la faveur de le nommer *ḫalīfa*. Niẓām al-Dīn accède volontiers à cette requête, en disant:

> ««Naguère, je lui ai déjà permis d'être mon *ḫalīfa*». Alors, Ḫwāǧa Iqbāl apporta un chapeau et une robe qu'avaient portés le sultan des šayḫ. Il fit s'en revêtir Mawlānā Yūsuf et dit: «Toi aussi, sois un *ḫalīfa*». Quand l'honneur de baiser la main de son excellence le sultan des *šayḫ* eut été accordé à Mawlānā et que ce dernier eut été élevé au rang de *ḫalīfa*, le sultan des *šayḫ* dit[51]: «Bien que Mawlānā Yūsuf ait déjà reçu auparavant l'autorisation d'être mon *ḫalīfa*, sa félicité s'est trouvée accrue de ce nouveau bonheur, et cette affaire a été la source d'une très grande lumière». Le sultan des *šayḫ* tenait Mawlānā Yūsuf pour un homme éminemment respectable et excellent. Les voies de la révélation et des miracles lui avaient été ouvertes[52]».

[49] Amīr Ḫwurd: 443 *sq*.
[50] Amīr Ḫwurd: 443.
[51] Comme dans les *taḏkira*, l'auteur du *Siyar al-awliyā* rapporte fréquemment des paroles du maître.
[52] Amīr Ḫwurd: 449.

Les textes qui ont été utilisés pour évoquer le voyage initiatique aux pieds du maître spirituel sont riches d'enseignements divers concernant l'univers des soufis dans l'Inde médiévale, qu'il s'agisse des conceptions spatiales et temporelles, des sentiments ou des relations de hiérarchie.

Ces soufis, qu'ils fussent novices, disciples ou maîtres confirmés, étaient de grands voyageurs. On le voit avec Muʿīn al-Dīn se rendant à Baghdad comme avec Niẓām al-Dīn quittant, toutes affaires cessantes, Delhi pour Ajodhan; la *fuga mundi* amène à parcourir le monde[53]. Il en va de même avec le désir de devenir disciple d'un grand maître: tel est le cas des habitants de Chanderi se rendant à Delhi pour y être initiés par Niẓām al-Dīn plutôt que par son *ḫalīfa* local.

Certaines raisons de cette mobilité extrême se laissent entrevoir. Les hommes qui entreprennent le grand départ ont soif de connaissance et n'ont souvent, de surcroît, pas grand chose à perdre: nous l'avons vu à propos de Muʿīn al-Dīn, et les sources évoquent de même la grande pauvreté de Niẓām al-Dīn pendant ses études à Delhi, ainsi que les cruels sacrifices consentis alors par sa mère et sa sœur (il fut de bonne heure orphelin de père). D'autre part, l'islam est porteur de l'idéal d'un *homo peregrinatus* dont les voyages sont fructueux, qu'il s'agisse du conquérant, du marchand, du voyageur géographe et historien dont Ibn Baṭṭūṭa (1304-1377) est l'exemple achevé, du pèlerin ou du soufi sur la «voie».

Dans le soufisme, toute l'importance de la *qadam-bosī* tient au fait que pour accomplir ces voyages et en recueillir les fruits, l'auxiliaire le plus sûr, le guide indispensable est le *šayḫ*. Cheminer avec lui au long de la *ṭarīqa* permet, tout en respectant les «stations», de brûler les étapes et de passer du temps de la vie dans le monde à l'éternité divine.

Sa relation avec le *šayḫ*, le soufi médiéval, en Inde, la vit sur le mode de l'amour, et ce sentiment s'exprime tout particulièrement dans la *qadam-bosī*. Nous avons vu à quel point il était fort et définitif en assistant à sa naissance soudaine dans le cœur de Niẓām al-Dīn à la simple évocation de Šayḫ Farīd qu'il ne connaissait pas, ou encore dans le besoin pressant ressenti par Waǧīh al-Dīn de retourner aux pieds de son maître. Si grande est la puissance de l'amour qu'il abolit le temps et l'espace, et qu'en volant ou par la pensée, le disciple peut en un instant se transporter jusqu'à l'élu de son cœur. Toute la littérature soufie (ou d'inspiration soufie) de l'Inde regorge de louanges de l'amour. Par

[53] Voir Digby 1976 et 1993.

exemple, le chef d'œuvre de la poésie panjabie musulmane classique, *Ḥīr* de Wāriṯ Šāh (1767)[54], qui raconte en vers une histoire d'amour de la tradition orale, commence ainsi:

avval ḥamd Ḫudāi dā vird kīğīe ʿišq kītā sū ğagg dā mūl mīā̃
pahile āp hī Rabb ne ʿišq kītā maʿšūq hai nabī rasūl mīā̃[55]

«Répétons tout d'abord la louange de Dieu,
il a fait de l'amour le fondement du monde.
C'est le Seigneur lui-même en premier qui aima,
son bien-aimé est le Prophète, l'Envoyé[56]».

Mais la relation d'amour entre le disciple et le maître s'exprime dans le cadre d'un univers strictement hiérarchisé, et la *qadam-bosī* est une marque autant de totale soumission que d'affection et de respect. Sur la Voie, les hommes ne sont pas égaux, mais classés selon toute une gradation en triades. Pour ce qui nous concerne ici se distinguent, à un premier niveau, les non-initiés, les initiés et les maîtres. Parmi les initiés, certains accèdent à l'élite des *ḫalīfa*, et parmi ces derniers se trouve le *sağğāda-nišīn*, celui à qui reviendra un jour l'honneur de s'asseoir sur le tapis de prière du maître, c'est-à-dire de lui succéder. Le *šayḫ* étant, par sa prescience, capable de déceler la prédestination, nous avons remarqué que d'emblée Niẓām al-Dīn recevait de la part de Šayḫ Farīd un traitement le distinguant de tous les autres *murīd*. Entre les *šayḫ* eux-mêmes existe une élite hiérarchisée à la tête de laquelle se trouve le pôle (*quṭb*)[57].

De l'autorité du *šayḫ*, dont l'expression est parfois presque imperceptible pour le non-initié, nous emprunterons à l'histoire de Wağīh al-Dīn un dernier exemple[58]. À Chanderi, un conflit d'autorité surgit entre le gouverneur de la ville et le *ḫalīfa* de Niẓām al-Dīn en raison de l'influence exercée par le saint homme sur les employés du chef politique et militaire: ces derniers durent quitter la ville pour ses environs (*aṭrāf*)[59]. Leur maître spirituel se demandait s'il devait les suivre ou partir

[54] Voir Matringe 1988.

[55] Vers 1-2.

[56] Ce vers renvoie à la réalité éternelle du Prophète, la Lumière muḥammadienne (*nūr-i muḥammadī*), qui aurait, lors de l'acte d'amour primordial, émané de Dieu, et qui serait à l'origine de toute création (voir, par exemple, Corbin 1971-1972 (I): 252 *sq.*).

[57] Voir, entre autres, Schimmel 1975: 200, et les pages consacrées aux triades hiérarchisées de l'univers soufi dans Vadet 1995 (113-119).

[58] Sur le *šayḫ* indien comme source d'autorité, voir Gillmartin 1984, Ajmal 1984 et Eaton 1984.

[59] Amīr Ḫwurd: 447 (texte persan p. 296).

s'établir, comme le lui proposait une de ses relations, dans une autre cité, Lakhnauti. Waǧīh al-Dīn se rendit alors à Delhi «pour baiser les pieds du sultan des *šayḫ*», dit le *Siyar al-awliyā*. Il en profita pour demander à Niẓām al-Dīn quelle décision il devait prendre face au problème auquel il était confronté:

> ««Un homme me suggère d'aller à Lakhnauti; mais puisque c'est vous qui m'avez envoyé à Chanderi, je ne me rendrai jamais à Lakhnauti sans votre permission». Le sultan des *šayḫ* dit: «Mawlānā Yūsuf! Que tu demeures à Chanderi ou ailleurs, où que tu te trouves, tu auras la protection et la grâce d'Allāh». Mawlānā s'inclina respectueusement et se dit: «Puisque le Seigneur a mentionné en premier le nom de Chanderi, je resterai à Chanderi». Le sultan des *šayḫ* le loua pour son discernement et son comportement respectueux. Après cela, le sultan des *šayḫ* le laissa partir, et Mawlānā Yūsuf reprit le chemin de Chanderi[60]».

Ainsi, en se rendant auprès d'un maître pour lui baiser les pieds et être initié par lui, le novice change-t-il radicalement les structures de son univers existentiel: il entre dans un espace orienté vers un nouveau pôle, dans un temps voué à l'éternité, dans le vécu d'un amour unique et dans l'orbite d'une autorité qui guide désormais tous ses pas.

Denis MATRINGE
CNRS
(Centre d'Etudes de l'Inde)
Paris

BIBLIOGRAPHIE

Sources

ALLĀH DIYĀ. *Siyar al-aqṭāb*. Lakhnau: Navāl Kišor, 1913.

AMĪR ḤASAN ʿALĀ SIǦZĪ. *Fawā'id al-fu'ād*. Édité et traduit en ourdou par Muḥammad Sarvar. 3e éd. Lahore: ʿUlamā' Academy, 1985.

AMĪR ḪWURD. *Siyar al-awliyā*. Éd. Sayyid ʿĀrif Naušāhī et Muḥammad Iršād Quraišī. Lahore: Markaz-i taḥqīqāt-i fārsī-yi Īrān o Pākistān, 1978.

—. *Siyar al-awliyā*. Édité et traduit en ourdou par Iʿǧāz al-Ḥaqq Quddūsī. 2e éd. Lahore: Urdu Science Board, 1986.

[60] Amīr Ḫwurd: 447 *sq*.

BULLHE ŠĀH. *Kulliyāt-i Bullhe Šāh*. Éd. Faqīr Muḥammad Faqīr. Lahore: Panjabi Adabi Academy, 1960.

Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque. Édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel «La Bibliothèque Spirituelle», 1995.

ǦĀMĪ, ŠAYḪ NŪR AL-DĪN ʿABD AL-RAḤMĀN. *Nafaḥāt al-uns*. Lacknau: Navāl Kišor, 1915.

HUǦVĪRI, ʿALĪ AL-. *Kašf al-maḥǧūb*. Éd. ʿAlī Qavī et Iršad Quraišī. Islamabad: Markaz-i taḥqīqāt-i fārsī-yi Īrān o Pākistān, 1987.

MAWLAVĪ (Ǧalāl al-Dīn Rūmī). *Dīvān-i Šams-i Tabrīz. Selected Poems*. Edited by R.A. Nicholson. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.

—. *Maṯnavī*. Edited by R.A. Nicholson. 6 vols. London: Gibb Memorial Series, 1924-1934.

VĀRIṢ ŠĀH. *Hīr*. Éd. Muḥammad Šarīf Ṣābir. Lahore: Maḥkma-yi iṭilāḥāt, ṯaqāfat o siyāḥat-i ḥukūmat-i Panǧāb, 1986.

Études

AJMAL, Mohammad. 1984. «A Note on *Adab* in the *Murshid-Murid* relationship». Barbara Daly Metcalf, ed. *Moral Conduct and Authority. The Place of* Adab *in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press. 241-251.

CORBIN, Henry. 1971-1972. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard, «Bibliothèque des Idées».

CURRIE, P.M. *The Shrine and Cult of Muʿīn al-Dīn Chishtī of Ajmer*. Delhi: Oxford University Press, 1989.

DIGBY, Simon. 1976. «Sufis and Travellers in the Early Delhi Sultanate: The Evidence of the *Fawā'id al-Fu'ād*.«Atta Singh, ed. *Socio-cultural Impact of Islam on India*. Chandigarh: Publication Bureau, Panjab University. 171-177.

—. 1986. «The Sufi Shaykh as a Source of Authority in Mediaeval India». Marc Gaborieau, dir. *Islam et Société en Asie du Sud*. Puruṣārtha 9. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 58-77.

—. 1990. «The Sufi *Shaykh* and the Sultan. A Conflict of Claims to Authority in Medieval India». *Iran* 28: 71-81.

—. 1993. «Some Asian Wanderers in Seventeenth Century India: An Examination of Sources in Persian». *Studies in History* 9.2 (N. S.): 247-264.

—. 1994. «To ride a Tiger or a Wall. Strategies of Prestige in Indian Sufi Legend». Winand M. Callewaert et Ruppert Snell, eds. *According to Tradition. Hagiographical Writing in India*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 99-129.

—. À paraître. «Sufis and Yogis. Encounters and confrontations».

EATON, Richard M. 1984. «The Political and Religious Authority of the Shrine of Bābā Farīd». Barbara Daly Metcalf, ed. *Moral Conduct and Authority. The Place of* Adab *in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press. 333-356.

EI². *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. Leiden: Brill, 1954-.

GILLMARTIN, David. 1984. «Shrines, Succession and Sources of Moral Authority». Barbara Daly Metcalf, ed. *Moral Conduct and Authority. The Place of* Adab *in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press. 221-240.

GRIL, Denis. 1994. *Ibn 'Arabî: Le dévoilement des effets du voyage*. Texte arabe édité, traduit et présenté. Paris: Édition de l'Éclat, «Philosophie imaginaire».

MATRINGE, Denis. 1988. *Hīr Vāriṣ Šāh, poème panjabi du XVIII[e] siècle. Introduction, translittération, traduction et commentaire*. Publication de l'Institut Français d'Indologie 72. Pondichéry: Institut Français d'Indologie.

—. 1992. «Krishnaite and Nath Elements in the Poetry of the Eighteenth Century Panjabi Sufi Bullhe Šāh». R.S. McGregor, ed. *Devotional Literature in South Asia: Current Research, 1985-1988*. University of Cambridge Oriental Publications 46. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 190-206.

—. 1995a. «[Le culte des saints au] Pakistan». Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, dirs. *Le Culte des saints dans le monde musulman*. Études thématiques 4. Paris: École Française d'Extrême-Orient. 167-196.

—. 1995b. «The Panjab and Its Popular Culture in the Modern Panjabi Poetry of the 1920s and early 1930s». *South Asia Research* 15.2 (1995): 189-220.

NICHOLSON, R.A. 1937-1940. *The Mathnawí of Jalállu'ddín Rúmí*. [Commentaire]. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

NIZAMI, Khaliq Ahmad. 1955. *The Life and Times of Shaikh Farid-u'd-din Ganj-i Shakar*. Aligarh: Aligarh Muslim University Press.

—. 1991. *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

—. 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*. Handbuch der Orientalistik (herausgegeben von B. Spuler) II, IV, 3. Leiden: Brill.

THIEL-HORSTMANN, Monika. 1983. *Crossing the Ocean of Existence. Braj Bhāṣā religious poetry from Rajasthan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

VADET, Jean-Claude. 1995. *Les Idées morales dans l'islam*. Paris: PUF, «Islamiques».

LA VOIX DES ESPRITS ET LA FACE CACHÉE DE LA MUSIQUE

LE PARCOURS DU MAÎTRE ḤÂTAM ʿASGARI

Jean DURING

I. INTRODUCTION

MUSICIENS ET CHAMANES

Les affinités entre la musique et la mystique apparaissent dans de nombreuses traditions, notamment dans les cultures du Moyen-Orient et de l'Inde. Elles tiennent d'une part aux vertus fonctionnelles de la musique: — créer l'union des participants, dramatiser le rite, mettre en valeur les textes sacrés, régler les danses, etc. — et d'autre part, à des affinités structurelles: comme la mystique, la musique est une haute science et un art du pouvoir qui demande une formation initiatique ou une filiation héréditaire. C'est aussi ce pouvoir qui marginalise ses détenteurs et suscite les condamnations des bien-pensants d'un certain islam qui considèrent avec la même suspicion le discours et les charismes des mystiques. Dans les temps anciens, le maître du surnaturel était le chamane dont les auxiliaires magiques étaient le chant et le tambour. En Asie Intérieure, la fonction chamanique se reflète toujours plus ou moins dans la personnalité du musicien et, plus particulièrement, du chanteur. D'une région à l'autre, le terme *baḫši* désigne un chamane ou un barde. Avec l'avènement des religions du Livre et du salut, les fonctions furent séparées: d'un côté les prêtres, oulémas, anachorètes et soufis, et de l'autre les musiciens populaires et lettrés, bardes, chanteurs et instrumentistes. La musique a néanmoins souvent conservé quelque chose de son antique fonction extatique, de son pouvoir sur l'âme, qui déborde largement sa fonction esthétique. L'art musical est en effet considéré par de nombreux musiciens comme un chemin spirituel, une voie susceptible d'opérer une transformation morale et d'établir la communication avec une transcendance. Dans les arts traditionnels, l'exigence morale est de règle et constitue souvent une des conditions de

l'authenticité. En retour, la plupart des bardes se considèrent souvent comme investis d'une mission morale dont ils s'acquittent à travers les poèmes sapientiaux qui constituent une bonne part de leur répertoire. Et au-delà de la morale et de l'éthique, c'est l'expérience surnaturelle qui authentifie la musique traditionnelle: rêve initiatique ou de vocation, capacité à entrer dans des états de conscience particuliers, inspiration parfois attribuée à un contact avec les esprits ou les âmes des Anciens, etc. Tous ces motifs sont déclinés de multiples façons selon les cultures et les sociétés, et chacun peut les vivifier ou les réactualiser.

La structure double mais non dualiste du monde

Il y a des raisons de croire que la culture iranienne est de celles qui ont préservé une haute idée de la Tradition grâce à laquelle elle a pu faire face à d'innombrables bouleversements, tout en préservant son identité au fil des siècles. Ce sens de l'histoire et des racines va de pair avec une vision dichotomique du monde, non pas seulement selon l'axe du bien et mal, mais aussi selon le clivage de l'apparent et du caché (*ẓâher* et *bâṭen*). Ces dédoublement de la vision caractérise en particulier le point de vue des mystiques, et répartit les valeurs autrement que selon la perspective univoque d'où le commun des mortels, y compris les oulémas, contemple le monde. Sans développer ce point, on retiendra que pour l'homme traditionnel, la véritable histoire se fait dans les plis de la surface des événements repérables. Cette façon de voir tient aux structures mêmes de la tradition comme continuum: avant toute origine il y a un «déjà là», antérieurement à tout événement historique (ou en dessous) il y a un sens qui donne à l'événement son «historicité», au-dessus du temps horizontal (*âfâqi*), il y a un temps vertical (*anfosi*). Ce dédoublement primordial se reproduit entre les deux infinis: *quelque soit le niveau envisagé, il y a toujours quelque chose de caché sous la surface*. Et ce caché, ce creux, est précisément ce qui fait sens.

Cet univers se dévoile progressivement dans sa remarquable cohérence à mesure que l'on pénètre dans la pensée, les représentations et les comportements des tenants de la tradition. On en a dessiné ailleurs un panorama critique en partant du point de vue particulièrement représentatif des maîtres de la musique traditionnelle d'Iran et d'Asie Intérieure. Notre propos n'est pas de revenir sur ces données ou sur la modélisation de la tradition qui en a résulté, ni non plus sur les rapports entre musique

et mystique[1], mais de procéder cette fois-ci du particulier au général à travers un cas exemplaire et un discours d'une grande richesse, qui synthétisent et subliment les valeurs essentielles de la Tradition comme processus de devenir individuel.

DANS L'OMBRE DES DERVICHES

Ce n'est qu'après douze ans de fréquentation des milieux musicaux de la tradition persane que j'entendis parler de Ḥâtam ʿAsgari Farâhâni comme de quelqu'un qui détenait un précieux répertoire vocal. Grâce à Moḥammad Musavi, je pus le rencontrer dans la maison du poète Amiri Firuzkuhi en 1983. Il chanta longtemps (les modes Homâyun, Šuštari et Kord) accompagné par le *ney* de Musavi, et parfois par la «percussion» discrète que produisait le poète en tapotant une boîte d'allumettes. Il se laissa aimablement enregistrer, et comme sa musique était très belle, j'en diffusai une partie dans un programme de France-Musique. ʿAsgari avait peut être la cinquantaine et sa décontraction aimable laissait percer quelque chose de strict et rigoureux. Son timbre de voix était agréable et chaleureux, mais ne cherchait pas à impressionner l'auditeur. Ses intonations n'étaient pas d'une parfaite justesse, comme cela arrive souvent chez les chanteurs qui n'ont pas l'habitude de se faire accompagner par un instrument. En revanche, il possédait un répertoire très étendu dont il agençait les parties avec une aisance magistrale, et une étonnante variété de petites pièces mesurées qu'il pouvait glisser dans n'importe lequel des deux ou trois cent *guše* du répertoire canonique (*radif*). Ces pièces étaient très prenantes, d'autant qu'il les chantait avec ferveur, dans le style des derviches. C'était là son point fort le plus évident. On savait par ailleurs qu'il ne chantait que dans les réunions de derviches, ne fréquentait guère les salons de mélomanes et n'avait pas d'élèves.

Ce n'est que longtemps plus tard que je compris qu'il m'avait fait une grande faveur en se laissant enregistrer. Par la suite, la cassette de cette soirée fut copiée et tomba par hasard dans les mains d'un chanteur fameux, qui s'inspira d'un *guše* pour élaborer un programme de concert qui fut un des grand succès médiatique de cette fin de siècle en Iran. ʿAsgari m'en voulut pour cette négligence (en fait cet accident), et à cette occasion je compris que son répertoire était unique et qu'il ne se

[1] Deux questions traitées dans nos ouvrages, *Quelque chose se passe*, Lagrasse, Verdier, 1995, et *Musique et Mystique dans les Traditions de l'Iran*, Paris, IFRI-Peeters, 1989.

contentait pas de paraphraser les *guše* que tout le monde connaissait. Il avait été l'intime du mythique Âqâ Żiâ ol-Ḏâkerin, un chanteur qui exerça une grande influence sur quelques maîtres de l'époque, sans jamais faire lui-même un pas vers le public[2]. Il l'avait accompagné durant toute la fin de sa vie et avait recueilli de lui tout ce qu'il avait pu. On pouvait supposer qu'il avait préféré ne pas se lancer dans une carrière musicale parce que sa voix était moins brillante que celle des chanteurs les plus connus, ou encore en raison de son engagement dans le soufisme. La vérité était en fait plus complexe.

La tradition en question

Lorsque je le retrouvai en 1989 il était entouré d'une douzaine de ses élèves. Comme je m'étonnais de ce qu'il acceptait désormais des élèves, il répondit d'un air entendu: — «Ils m'ont donné l'autorisation maintenant». Comme il pointait en même temps son doigt vers le ciel, je crus qu'il faisait allusion à son *pir*, à son cheikh, ou à quelque autorité de la congrégation soufie à laquelle il était affilié. Il existe trois ou quatre personnes qui sont des sources fiables d'enseignement du répertoire canonique vocal (*radif*), aussi, a priori, un transmetteur de plus ne constituait pas un événement tel qu'il eût fallu une «autorisation» de quelque haute instance. Cependant, comme il l'expliqua alors, son répertoire était différent, à commencer par son étendue. Alors que les meilleurs maîtres ne connaissent guère plus de deux ou trois cent mélodies (*guše*), son *radif*, disait-il, en comprenait au moins huit cent. On pouvait raisonnablement estimer qu'il exagérait et que tout au plus il devait connaître une centaine de pièces (ou de variantes) de plus que la moyenne. Mais il cita des noms de *guše* inconnus ou qui existent seulement dans les livres anciens[3]. Par la suite, il devint clair que son répertoire était non seulement considérable, mais d'une grande originalité et d'une réelle valeur. Selon les connaisseurs, il rappelait le style «ancien» de certains chanteurs des années quarante comme Soleymân Amir-Qâsemi

[2] ʿAsgari est né en 1933. D'après les repères chronologiques qu'il donne, son maître serait décédé vers 1965 à l'âge de 108 ans, donc né en 1857. Ce chiffre peut paraître un peu exagéré si l'on tient compte d'autres données, aussi est-il plus prudent d'avancer les dates approximatives: 1865-1965.

[3] Là encore, on pouvait être sceptique, car il y a eu des petits maîtres comme le joueur de *ney* Yâvari qui, au gré de leur fantaisie, ajoutaient au répertoire des *guše* avec des noms de leur invention. Il faut savoir que le *radif* est un répertoire fermé, et qu'aucun *guše* ne lui est plus ajouté depuis longtemps.

(1884-1950?)[4] ou Ġolâm Ḥoseyn Banân (1911-1985) à ses débuts, mais avec certaines particularités telles qu'une allure rythmique sous-jacente dans les *âvâz* en principe non mesurés, la possibilité de chanter avec des vers sur les pièces que l'on considère uniquement instrumentales (*reng, zang-e šotor*), l'abondance de brèves pièces mesurées (*âvâz-e żarbi*), et enfin, une curieuse façon de souligner le chant avec des gestes des deux mains qui n'a été relevée à notre époque que chez Sodeif, un brillant chanteur amateur de la vieille école. En 1992 ʿAsgari franchit un pas de plus en enregistrant le *dastgâh* Navâ, accompagné au *setâr* par D. Ṣafvat qui depuis longtemps lui témoignait sa confiance[5]. Il assuma ses dires en enregistrant pas moins de cent quinze *guše* dans ce mode, alors que les meilleures versions instrumentales ne dépassent pas quarante et le *radif* vocal environ vingt[6].

La polémique qui suivit cette publication portait sur la crédibilité de l'entreprise (on l'accusa d'avoir inventé des *guše*), sa rigueur (on lui reprocha d'avoir «écorché» certains textes[7]), et son aspect provocateur qui implicitement relativisait la valeur des *radif* en usage et remettait en question l'histoire même de la musique persane. Aux détracteurs qui soupçonnaient le maître d'être un faussaire — en se sens que les *guše* étaient des arrangements de son cru, sans originalité (*eṣâlat*) ni ancienneté — il suffisait de répondre qu'ils n'avaient qu'à essayer d'en faire autant. Il faut savoir en effet que, pour des raisons complexes tenant à la nature même de la tradition (raisons qu'il serait trop long d'analyser ici), même les musiciens les plus créatifs ne sont pas capables (ou pas habilités par le système) de créer de nouveaux *guše*. Ainsi le répertoire

[4] Bien qu'il n'en parle pas dans cet interview, il apprit également des éléments du répertoire avec ce maître.

[5] *Radif-e Ǧâme'-e âvâzi-e musiqi-e sonnati-e irân, be ravâyet-e Ḥâtam 'Asgari-e Farâhâni*, (cassettes enregistrées avec une présentation de D. Ṣafvat). Téhéran, Soruš, 1992.

[6] Il dit avoir répertorié un millier de *guše*. Certains (comme Gavešt) qui ne durent que trente seconde dans le *radif* instrumental et peut-être deux minutes dans les *radif* vocaux s'entendent sur plus de dix minutes dans sa version. Les noms de ces *guše* mériteraient une étude à part. Beaucoup réfèrent à des expériences ou des stations mystiques (= *maqâm*, précisément): citons, au hasard, Hasti o nisti (être et non-être, orgueil et effacement), Parde-ye mastân (la mélodie des extatiques), Jostoju (la recherche), Qalandar, Gerye va Ḫande (larmes et rire), Ḫâmuši (extinction), Veṣâl (l'union), Tanhâ'i (solitude), Tağalli (théophanie), Biḫabari (nescience), etc.

[7] La critique portait sur la prononciation et la métrique. Nous pensons au contraire que quelques entorses à la règle métrique sont un signe d'authenticité, au contraire de son application mécanique.

canonique (*radif*) a été achevé au début du siècle et clos plus récemment par une sorte de consensus que ʿAsgari semblait venir briser.

Indépendamment de l'événement que constitue la découverte d'un répertoire considérable, et plus encore, l'existence d'écoles et de traditions aussi puissantes sous la surface de la vie musicale publique, ce qui retient l'attention ici, c'est la vigueur des positions et la clarté du discours traditionnel qui fait de la musique le contrepoint de valeurs morales et spirituelles, ou — envisagé dans l'autre sens — qui donne à la dimension ésotérique la forme d'un enseignement musical. Cependant, une approche objective ne saurait esquiver la question de l'authenticité de ce discours et des faits qu'il évoque, ce que l'on examinera dans la conclusion de ces pages. Il n'en reste pas moins que Ḥâtam ʿAsgari est à sa manière un maître important, atypique selon les critères actuels, mais en fait très représentatif de ce courant discret où la musique et les valeurs traditionnelles ont été forgées, loin de la scène, au fil des siècles. C'est sous cet angle que nous le présenterons ici, à travers ses propos[8].

II. LA TRADITION ET LA VIE MORALE (PROPOS DE ḤÂTAM ʿASGARI)

UNE FORMATION EXCEPTIONNELLE

«En Iran, le Farâhân[9] est une des régions les plus préservées qui soit (*dast naḫordetarin*) et un grand centre de la musique traditionnelle. Ailleurs aussi il y avait des chanteurs (par exemple à Kâšân), mais au Farâhân les gens étaient plus passionnés, et comme ils vivaient dans des petites villes, leur seule distraction était de se réunir le soir pour chanter des vers et réciter ou psalmodier le *Šâhnâme* de Ferdowsi. Les instruments étaient rares, mais la coutume voulait que tout le monde sache chanter. Un jour j'en ai fait la démonstration à un visiteur: nous avons arrêté le premier passant qui se présentait et lui avons demandé de chanter tel ou tel mode (*dastgâh*), et effectivement, il a pu le faire.

[8] Ces propos sont tirés d'environ 4 heures d'interviews et de cours de musique, réalisés en 1994 à Téhéran. Ils ont été classés et parfois condensés, sans signes conventionnels pour marquer les coupes mais avec des crochets signalant nos interpolations ou notre reconstitutions de passages non enregistrés. La traduction est libre et un peu plus littéraire que le discours oral, mais on s'est attaché à traduire fidèlement tous les termes significatifs.

[9] Au centre-ouest de l'Iran.

Mon père chantait dans les drames religieux *ta'zie*. Il avait appris le chant avec Mollâ Rağab 'Ali, le père de Ḥoseyn 'Ali Ḫân Nakisâ Tafreši. Nakisâ et 'Abdollâh Davâmi (1891-1980)[10] étaient aussi des chanteurs de *ta'zie* et fréquentaient notre maison. (Le père de Davâmi, Âqâ Mirzâ, dirigeait une troupe de chanteur de *ta'zie*). Mon père ne me laissait pas apprendre la musique car il ne voulait pas que je devienne chanteur mais que j'aie un autre métier. En même temps, je l'entendais toujours dire: «quel dommage que cette tradition se perde». Dans les réunions musicales, il me laissait servir le thé, mais ne me permettait pas de rester en compagnie des chanteurs. Nakisâ m'aimait bien et comme il était plus âgé que mon père, je me suis finalement confié à lui afin qu'il intercède auprès de mon père et qu'il m'enseigne la musique. Il me dit d'abord: «non, si tu t'engages dans cette voie tu seras noyé (*ġarq*)» car lui-même avait eu des problèmes[11]... mais en fin de compte, il m'accepta comme élève.

J'ai travaillé avec Nakisâ durant environ sept ans. Mon oreille était très forte (elle l'est toujours) si bien que j'ai très vite appris tout son répertoire. Il est impossible que j'écoute quelque chose sans le mémoriser, sauf si cela ne me plaît pas. Chaque fois qu'il ouvrait la bouche, je reproduisais immédiatement ce qu'il avait chanté. Cela m'a quand même pris sept ou huit ans.

Lorsque j'eus dix-huit ou vingt ans, il me dit: — je n'ai rien de plus à t'apprendre, il faut que tu cherches un autre maître. Comme je ne voyais pas du tout chez qui aller, il me dit: «Je connais quelqu'un; si tu peux le convaincre de t'accepter, ton problème sera réglé. C'est un homme au caractère très spécial qui s'appelle Żiâ ol-Ḏâkerin. Je ne sais pas où il habite mais j'ai une indication: en tant que derviche de la confrérie Ne'matollâhi Gonâbâdi, il se rend tous les vendredis à la maison de cheikh 'Abdollâh, avenue de Rey». Ainsi, en 1941 je vins m'installer à Téhéran et je me rendis plusieurs vendredis de suite à cette réunion de derviches. Vers la fin de la séance, le cheikh demandait généralement: «Y a-t-il quelqu'un qui pourrait chanter quelque chose?» On lui disait qu'untel ou untel étaient présents, et il désignait l'un d'eux. (Par exemple Adib Ḫânsâri [1901-1982] fréquentait ces assemblées). Un

[10] Davâmi fut un maître respecté, spécialiste des chansons classiques *taṣnif*, mais aussi transmetteur d'un *radif* authentique qui fait toujours autorité. Il fait partie des rares musiciens dont 'Asgari reconnaît l'authenticité sur le plan artistique et personnel.

[11] Comme beaucoup d'artistes de sa génération, il avait été piégé par l'opium.

jour, parmi les noms des chanteurs présents, fut mentionné celui d'Âqâ Żiâ ol-Ḏâkerin. C'est à lui que le cheikh demanda de chanter. Âqâ Żiâ, malgré son âge canonique[12], se tenait assis sur les genoux, et il n'avait d'autre choix que d'obtempérer. Il commença le *darâmad* du mode Šur, et chanta d'un souffle durant près de trois quart d'heure. Il suscita une telle émotion *(ḥâl)* que j'étais complètement retourné. Quand le chant s'arrêta, la séance prit fin et les participants se dispersèrent.

Âqâ Żiâ revêtit son froc et descendit dans la rue tranquillement en fredonnant, tandis que je lui emboîtai le pas. Après un moment, il tourna dans une ruelle déserte, et comme il était fatigué, il s'assit un moment sur une marche. Je m'arrêtai également à une certaine distance. Alors il m'appela et me demanda pourquoi je le suivais. — Pour rien, répondis-je. — Comment ça pour rien, dit-il? — C'est mon chemin, répondis-je. Puis il repartit et tourna dans une autre ruelle. Comme je le suivis encore il me demanda à nouveau: — Pourquoi ne me lâches-tu pas? Je lui avouai alors: — J'ai une faveur à vous demander. Et je lui expliquai que mon père était chanteur, que j'avais appris cet art, mais que sa façon de chanter m'avait bouleversé et que je désirais qu'il m'accepte comme élève. Mais il me repoussa: — Tu vois bien que je suis vieux et que je n'ai plus aucune envie d'avoir des élèves. Retourne à tes affaire. J'insistai: — Je veux bien retourner à mes affaires, mais je veux aussi apprendre le chant. Ensuite je l'accompagnai jusqu'à sa porte, et une fois encore, il déclara que c'était impossible. Alors, je lui proposai ceci: — Donnez-moi au moins la permission de venir vous chercher les jours où vous allez aux réunions de derviches. Nous ferons le trajet ensemble, je me tiendrai là-bas et nous rentrerons ensemble. — Bon, dit-il, on verra.

Après cela, tous les vendredis, je me postais à l'entrée de la ruelle en attendant qu'il sorte de chez lui. Mais il ne sortait pas: il envoyait quelqu'un voir si j'étais à l'entrée de la rue, et comme il me savait là, il restait chez lui. Cela dura quelque temps, jusqu'à ce qu'il vint me dire: «Pourquoi ne t'en vas-tu pas?» Je lui répondis que je n'étais pas du genre à renoncer. Alors il céda et pendant deux ou trois mois nous nous rendîmes régulièrement ensemble aux réunions. Parfois il chantait, parfois non. Et finalement, tout doucement, il m'accepta et me laissa venir chez lui.

Cette période dura huit ans. Je n'osais jamais lui demander de travailler: soit il me montrait quelque chose, soit il ne me montrait rien.

[12] Environ 90 ans.

Quand il me donnait une leçon, si je n'avais pas appris la mélodie du premier coup, il me renvoyait. Il n'était pas concevable qu'il répète ce qu'il me montrait. Après ces huit ans je pensais connaître tout ce qu'il savait. Or un jour, il me dit de venir le lendemain avec des gâteaux. Lorsque j'arrivai, il y avait auprès de lui un vieil homme que je n'avais jamais vu. Devant ce témoin, il déclara: «Félicitations (*mobârak*), aujourd'hui tu entres dans «l'école de la musique». Cela fait déjà huit ans que tu viens ici, mais maintenant, il est clair pour moi que tu es capable (*be dard miḫori*), et à ce jour, je t'accepte comme mon disciple officiel». J'étais stupéfait, parce que je m'imaginais être son disciple depuis longtemps. Je n'osai pas rétorquer: «mais alors qu'est-ce que j'étais durant ces huit ans?». Il me dit: — Partage les gâteaux[13], dorénavant nous allons travailler. Bien entendu jusque là je me rendais souvent chez lui, je rencontrais tous les chanteurs qui venaient lui rendre visite, tels que Ġ.Ḥ. Banân, et lorsqu'il était invité à une assemblée de musiciens, il m'emmenait avec lui. Mais à partir de ce moment, je vins tous les jours chez lui, et partout où il allait, je l'accompagnais. C'est alors que je compris qu'il avait raison et que je découvris ce que c'était que la musique. Je compris aussi que le monde n'était pas ce qu'en pensent les gens, qu'il était autre et qu'il y avait autre chose. Ces quatre années que j'ai passées encore avec lui, ce fut vraiment autre chose...

Un jour, quelques élèves à qui j'étais en train de servir le thé étaient réunis chez Âqâ Żiâ. Un de ses amis lui posa la question: de tous ces jeunes qui étudient auprès de vous, lequel à votre avis pourra bénéficier pleinement de votre enseignement et devenir votre successeur? Parmi les élèves se trouvait Banân, aussi étais-je persuadé (et probablement lui aussi) que le maître allait le désigner. Mais contre toute attente, c'est moi qu'il désigna. Je fus si surpris que je restai cloué sur place jusqu'à ce qu'Âqâ Żiâ m'interpelle: «pour l'instant, continue ce que tu étais en train de faire». Ces gens là avaient une autre vision des choses[14].

Un jour il se sentit mal et tomba malade. Les médecins ne purent rien faire. Il demeura dans un état entre la vie et la mort, sans connaissance, durant trois jours. Finalement il se leva, demanda qu'on le revête de son

[13] L'affiliation à un maître, à notre connaissance, n'est pas marquée officiellement dans la musique persane. Cependant, chez les Baloutches, elle est l'objet d'un petit rituel (*band*, «rattachement») avec invocations, fleurs et partage de gâteaux.

[14] Selon 'Asgari, Banân avait reçu une excellente base, et possédait une voix très prenante, mais après un beau départ, il tomba dans la facilité et la complaisance et son style se rapprocha du goût du jour.

froc de derviche, et dit ceci: «Comme au cours de ma vie il m'est arrivé de chanter avec l'accompagnement d'instruments de musique[15], je redoutais que le Seigneur (*mowlâ*) ne m'accepte pas. Mais il m'est apparu en personne et m'a dit: — non, il n'y a aucun problème, viens!». Ensuite il s'allongea, ferma les yeux et rendit l'âme. Ces gens là étaient différents.

Le respect du maître

En ce temps là, entre l'élève et le maître, il y avait un rapport particulier. Le maître était au-dessus de tout. C'est cela qui a donné les Fârâbi, et les Avicenne, mais de nos jours, cette relation n'est plus prise en compte dans le système d'éducation. Maintenant encore, lorsque j'entends le nom de mes deux maîtres, je suis tout retourné, et je ne peux écouter un enregistrement de Nakisâ sans que les larmes me viennent aux yeux.

Sur le chemin que nous avions l'habitude de prendre, il y avait un artisan d'un certain âge qui se tenait plié en deux. Un jour Âqâ Żiâ me dit d'aller lui demander comment il était devenu comme ça. [L'homme m'expliqua qu'il avait appris la lutte auprès d'un grand champion et qu'un jour il s'était senti supérieur à lui et l'avait défié au combat.] «Mon maître me dit: — Je vais te mettre par terre, de telle sorte que tout le monde voit que je t'ai battu. Grâce à sa botte secrète, il me saisit et m'a jeta à terre, si bien que depuis lors mes reins sont brisés et que je suis courbé en deux. Efforce-toi de bien te comporter avec ton maître, sinon il te cassera en deux, non pas physiquement, mais d'une autre manière».

Autrefois, on jaugeait les gens selon deux critères: on leur demandait qui était leur père, et s'il s'agissait d'un artiste, on lui demandait qui était son maître, et tout était clair. La première fois que je suis allé chez Ḥâǧǧi Âqâ[16], il ne me donna pas la permission de m'asseoir. Puis Ḥoseyn Mašḥun[17] me présenta comme le disciple de Nakisâ et d'Âqâ Żiâ, et aussitôt il me pria de prendre place, disant: «De tout ce que vous

[15] Si pour les oulémas, le chant ne pouvait faire l'objet d'aucun interdit légal, ce n'était pas le cas des instruments.

[16] Ḥâǧǧi Âqâ Moḥammad Irâni (m. 1971) était le dépositaire d'un répertoire authentique qu'il jouait au *setâr*. Il ne fut connu que par un petit cercle de musiciens de renom qui recueillirent une partie de son *radif*.

[17] Un mélomane et musicologue qui jouait du *târ*.

avez appris, je suis preneur». Je chantai l'introduction du mode Afšâri, et pour me remercier, il voulut m'offrir un violon, parce que disait-il: «Je n'ai rien d'autre qui soit digne de votre savoir».

Un matin nous rendîmes visite à Abol Ḥasan Ṣabâ[18]. Nous bavardâmes, Ṣabâ sortit son *setâr* et demanda à Âqâ Żiâ de chanter, mais celui-ci s'en abstint et me chargea de le remplacer. Sur le chemin du retour, j'étais un peu contrarié parce que de chez Ṣabâ à la maison d'Âqâ Żiâ, il fallait marcher beaucoup. En cours de route il eut faim et me dit d'aller acheter un pain *tâftun*. Le pain coûtait un *rial* et je n'avais qu'un rial en poche que je gardais pour rentrer chez moi en autobus. Je dépensais néanmoins ce *rial* pour acheter le pain et quand je revins vers lui, il me dit: – Pourquoi est-ce que tu rougis? Je lui dit que je n'étais pas rouge, et que tout allait bien. Il me lança alors: – Peut-être bien que tu n'as plus d'argent en poche? – Mais si j'en ai, lui répondis-je. — Montre-le, dit-il. – Mais puisque je vous dit que j'en ai... Il insista, disant qu'il n'en croyait rien, et finalement il déclara: – Et bien, je vais te donner quelque chose qui vaut cent *toman*. Et au coin de la ruelle, il commença à chanter cette superbe mélodie en Šekaste sur des vers de Ḥâfeẓ:

(Ey ḫodâ) Gar morid-e râh-e ešqi fekr-e bad nâmi makon (ey jânam) / Šeyḫ-e ṣan'ân ḫerqe an dar ḫâne-ye ḫammâr kard[19]

Si tu es un élève dans la voie de l'Amour, ne pense plus à la mauvaise réputation / Cheikh Ṣan'ân vendit sa robe de bure chez le marchand de vin.

Plus tard je lui dis: — Moi, vous m'arrêtez au coin de la rue et vous m'enseignez un air, mais le pauvre Ṣabâ voudrait tellement recueillir quelque mélodie de vous et vous ne lui montrez rien. Il répondit: — Il y a une grande différence. Toi tu veux apprendre et je veux te former pour l'avenir, mais les autres, c'est par leur faute que les jeunes de demain croiront que la musique est faite pour passer le temps en fumant de l'opium[20].

Un dépôt sacré

Âqâ Żiâ avait deux fils dont l'un était un bon chanteur, mais il disait de lui qu'on ne pouvait pas lui transmettre la tradition. Il disait: — «Il

[18] Abolḥasan Ṣabâ (1902-1957) fut un très grand interprète et compositeur. élève de Mirzâ 'Abdollâh et de Ḥoseyn Qoli.

[19] Que soit remercié M.-A. Amir Moezzi pour sa vérification des citations poétiques tout au long de cet article.

[20] Ce fut réellement le cas à une époque.

n'a pas tété le lait de sa mère[21]. Dès qu'il saura quelque chose, il ira le donner à Qamar[22] ou à un tel»... Il avait trop écouté Qamar et les autres chanteurs connus de l'époque. «C'est pourquoi, me dit Âqâ Żiâ, je ne peux pas compter sur lui, et comme je t'ai mis à l'épreuve, maintenant je peux te transmettre ce que j'ai». Je ne dirai pas tout ce qu'il m'a confié d'autre à ce propos. Il m'a même défendu de dévoiler ces mélodies à ses propres enfants après sa mort. La filiation spirituelle prime sur la parenté.

Ṣabâ avait appris beaucoup de choses d'Âqâ Żiâ mais il l'a livré [implicitement] sous son nom. Qu'est-ce que cela coûte de dire qui a transmis ces airs? De toute façon c'est un dépôt. C'est entre autre pour cette raison que les grands maîtres ne voulaient pas transmettre leur savoir. Quand Ṣabâ venait, Âqâ Żiâ ne chantait pas, parce qu'il savait qu'il voulait lui prendre son dû (en fait, il me faisait chanter à sa place). Depuis quarante ans j'ai quand même travaillé et appris par moi-même, mais comme vous voyez, je cite toujours mon maître.

Les maîtres anciens ne confiaient pas les secrets de la musique à n'importe qui. Ils voulaient d'abord voir pourquoi l'élève venait chez eux, quel était son but et son intention en apprenant la musique, ce qu'il comptait faire par la suite, etc. Tant qu'ils ne le connaissaient pas bien, ils ne lui enseignaient rien que les préliminaires. Il est vrai que notre musique a disparu parce qu'on ne la divulguait pas, mais il y avait de bonnes raisons à cela. La première fois que j'ai mentionné le nom de Nakisâ à mon maître, il a fait la moue. Il lui reprochait d'avoir fait des disques: «il n'est pas valable, il est commercial, disait-il. Pourquoi est-il allé ici et là pour chanter?» J'ai plaidé en sa faveur, lui affirmant que ce n'était pas par vanité ou par «égolâtrie» (*ḫod parasti*) et finalement, il a accepté. Il n'existe aucun disque d'Âqâ Żiâ et il ne s'est jamais laissé enregistrer, alors qu'il y avait des magnétophones à l'époque.

La confiance exigée pour un dépôt qui est un don de Dieu, c'est autre chose que celle requise dans les affaires matérielles. Ici il ne s'agit pas d'argent ou de responsabilité sociale. Certains seraient prêts à tous les sacrifices pour posséder ce joyau. Beaucoup l'ont fait. L'art c'est cela. Il

[21] Le lait maternel transmet symboliquement les caractères héréditaires. Cette expression suggère qu'il ne le reconnaît pas comme son héritier spirituel.

[22] Qamar ol-Moluk Vaziri (1905-1959), la plus grande chanteuse du siècle. Il faut cependant noter que le chant était fondamentalement une affaire d'homme. Les femmes n'étaient pas formées au *radif* et se limitaient aux chansons classiques *taṣnif* et à quelques *guše*.

n'est donc pas bon de le livrer à n'importe qui. C'est comme donner une arme à un homme ivre. Je ne sais pas comment cela se passe ailleurs, mais dans notre pays c'est comme cela.

Je n'ai pas encore trouvé quelqu'un à qui je puisse dire ce qu'est la musique. Je détiens beaucoup de secrets et de clefs de la musique ancienne. Il y a bien des gens qui voudraient les connaître. (Bien sûr, je ne me considère pas comme un maître, et je suis fier et content d'être un élève). Jusqu'à ces dernières années, je ne donnais à personne les enregistrements de mon répertoire. Jusqu'au jour où j'ai enregistré quelque chose pour vous, je n'avais jamais laissé circuler des enregistrements de moi.

Ce n'est pas que je ne désire pas les mettre à la disposition des gens, car tout artiste veut faire partager son art, mais c'est parce que je redoute de faire quoique ce soit qui me fasse un jour trembler au fond de mon cercueil. Par exemple j'ai peur que quelqu'un tombe dans le malheur, qu'une famille soit désunie, ou qu'une vie soit gâchée par le fait qu'il soit devenu chanteur à cause de moi. Mais si je trouve une personne droite et pure *(pâk)*, c'est bien volontiers que je lui enseignerai tout. J'ignore si cette attitude (*raveš*) est bonne ou mauvaise, mais elle est propre à notre pays, à notre tradition. Il y a des gens qui croient que je suis avare ou jaloux, mais pas du tout; peut-être que je me trompe, mais quelque part je crains qu'ils tombent dans l'hypocrisie (*riâ*), l'orgueil (*ḫod namâ'i*) et l'ostentation[23]. Les gens d'aujourd'hui sont comme ça, c'est pourquoi, je n'ai pas de disciple. En fait, si, j'ai beaucoup d'élèves, mais parmi eux, il n'y en a qu'un, un jeune homme, qui arrivera peut-être à quelque chose, si toutefois il ne se laisse pas détruire et corrompre par ce bas-monde. De toute façon, pour l'instant on ne peut pas dire s'il deviendra un véritable disciple ou non. C'est-à-dire qu'il n'est pas encore ce genre de disciple sur lequel on peut compter et à qui l'on peut confier le dépôt[24].

[23] Ces caractères bas peuvent surprendre si l'on se réfère à d'autres cultures musicales, mais dans le monde musulman, il s'agit de défauts souvent relevé chez les musiciens (notamment les chanteurs) par les moralistes et les religieux, et même appuyés par des hadiths (d'une authenticité discutable). Il y a deux clefs qui permettent de comprendre ces condamnations: l'une, d'ordre moral, est en rapport avec l'extraordinaire fascination qu'exerce le chant sur le public, ce qui peut conduire à l'ivresse du pouvoir; l'autre est plus subtilement esthétique, car il ne fait pas de doute que l'affectation, l'ostentation, le désir de séduire («l'hypocrisie») et la vanité interfèrent dans l'interprétation et l'altèrent.

[24] Selon 'Asgari la phase d'observation durait très longtemps et le maître se renseignait discrètement sur le comportement et le caractère de l'élève afin de s'assurer de sa solidité morale. Lui-même a adopté cette attitude vis à vis de ses élèves (cf. *Radif-e Ğâme'* ... p. 9).

Chanter pour Dieu ou pour soi

Autrefois aussi il y avait des musiciens qui étaient mus par l'ostentation, comme ceux qui jouaient pour les sultans, mais dans l'ensemble, les artistes n'étaient pas comme ça. Ceux dont les enregistrements se sont répandus au début du siècle, comme Seyyed Aḥmad Ḫân et Nâyeb as-Salṭane[25], étaient considérés par mes maîtres comme des chanteurs commerciaux (*bâzâri*); de même, X., qui est pourtant très connu et apprécié de nos jours, ne peut pas être considéré comme un de nos chanteurs traditionnels. C'est ainsi.

Parmi les chanteurs d'après la Constitution il n'y en avait pas un qui atteigne le niveau de Ḥoseyn ʿAli Ḫân Nakisâ, aussi bien du point de vue de l'étendue de la puissance du registre, que de la musicalité. Nakisâ était une personnalité, et sa manière de chanter est du tout au tout différente de celles de ces derniers. Ecoutez comme il chantait encore à 70 ans…

Il y avait deux groupes de chanteurs: ceux qu'on invitait moyennant rétribution et qui chantaient à la demande du public[26], et ceux qui chantaient pour Dieu (*be qaṣd-e ḫodâ*) et pour l'Imâm Ḥoseyn. Leur manière d'apprendre était différente: ils faisaient cela pour Dieu et pour l'art. J'ai vu des maîtres qui disaient à leur élève: «chante pour que je puisse faire ma prière rituelle (*namâz*)». La musique était pour eux une affaire de dévotion (*ʿebâdat*), pas un art de cour qu'on fait pour un sultan. C'est pour cela que tout le monde n'était pas jugé digne de la recevoir.

Ils ne m'ont pas enseigné la musique pour que j'aille chanter les louanges de quelqu'un. Au temps du chah, on m'a mis en prison, mais je n'ai chanté pour personne. De nos jours, ils sont venus me prier de chanter, mais je n'ai pas accepté. Je ne chante que pour Dieu et pour Morteżâ ʿAli [le premier Imâm]. S'il me le demande, je suis son serviteur (*moḫleṣ*), mais pas question que l'on me force. Une des rares fois où j'ai chanté en concert, ce fut parce qu'on m'avait demandé de participer à un hommage à Nakisâ.

[25] Deux chanteurs très en vue en leur temps, qui laissèrent quelques disques parmi les premiers réalisés au début du siècle. Aḥmad Ḫân était consulté par Mirzâ ʿAbdollâh pour l'élaboration du *radif*, et Nâyeb as-Salṭane (c. 1850-1930) fut un remarquable chanteur qui transmit une partie de son art.

[26] C'est ce genre d'artiste que ʿAsgari accuse d'avoir contaminé le chant classique qui était détenu par les chanteurs religieux et soufis (cf. *Radif-e Ǧâme'* … p. 12).

Certains venaient travailler pour apprendre à chanter, et ensuite se produire dans les mariages, avec des chansons de divertissement[27] (*moṭrebi*), d'autres visaient la cour, d'autres apprenaient pour eux-mêmes. Ceux là étaient différents, et ce sont eux qui ont élevé la musique au niveau d'une science. Ils ne voulaient pas être liés par des obligations professionnelles, ils travaillaient pour la musique pure et ils étaient capables de faire des choses étonnantes. Par exemple Âqâ Żiâ montait en chaire à la mosquée avec un tambour (*żarb*) ou avec un luth (*târ*)! S'il pouvait se le permettre, c'est parce qu'il fascinait (*ǧaḏb*) complètement les auditeurs, il les stupéfiait (*mât*), sans quoi, c'eût été inconcevable. C'est en référence à cet extase que Sa'di a dit:

Moṭrebân raftand o ṣufi dar samâ' / 'Ešq-râ âqâz hast, anǧâm nist
«Les musiciens sont partis, mais les soufis dansent toujours
L'amour a un commencement mais n'a pas de fin»

Quand je parle de dévotion (*'ebâdat*), il ne s'agit pas de n'importe quelle sorte de dévotion. Les prophètes aussi, comme David[28], utilisaient la musique, et l'on dit que Zoroastre est arrivé au but par le voie de la musique.

Parmi ceux qui sont venus travailler chez moi, certains étaient très hostiles à la religion et blasphémaient continuellement, mais après un certain temps ils se sont mis à faire leurs prières. Pourtant personne ne leur a dit de le faire; c'est d'eux mêmes qu'ils sont venus me demander: «je veux faire les prières rituelles, comment dois-je m'y prendre pour prier Dieu?» Mais cela n'est encore qu'une étape et il ne faut pas les laisser stagner à ce niveau. Il faudra les sauver du niveau rituel des prières, du jeûne, etc., parce que tout cela également constitue des entraves (*qeyd*).

Autrefois, il y avait une sorte de chant dansé intitulé *reng-e mât*, «la danse de la stupéfaction» (en 6/8): on jouait quelques mesures, puis tout d'un coup on s'arrêtait, et les derviches devaient se figer tout net dans la

[27] Il précise toutefois qu'il a rien contre l'usage de la musique dans les fêtes et les noces.

[28] D'après les sources anciennes, chaque grand prophète a chanté au moins une fois en état d'affliction, et dans un mode *maqâm* particulier: Après Adam, «Abraham dans le feu de Nemrod chanta dans les *maqâm* Ḥoseyni et Nowruz-e 'arab, Ismaël [...] en 'Oššâq, Joseph au fond du puits et en prison, en 'Arâq, Moïse dans le désert du Sinaï, en 'Oššâq, Jonas dans le ventre de la baleine, en Kuček et David repenti sur la tombe de Urie, en Ḥoseyni» *(Behǧat al-rûḥ:* 77. Cf. aussi Shiloah, *La perfection des connaissances musicales (Kitâb Kamâl Adab al-Ghinâ')* Paris, 1972 : 288).

position où ils étaient, sans plus bouger jusqu'à que la musique reprenne quelques mesures, et ainsi de suite.

Notre musique avait des formes particulières, mais malheureusement, on les a détruites. On ne dévoila pas tout parce qu'il y avait des profiteurs. Moi-même aujourd'hui je ne dévoile pas ces choses, je ne dis pas toute la vérité dans ce domaine.

Les Iraniens que vous voyez ne sont plus ce qu'ils étaient, ils se sont mélangés (*qâṭi*, *maḫluṭ*) avec les peuples qui ont envahi l'Iran. Il y a beaucoup de gens ici qui se croient Iraniens mais qui ne le sont pas. Je l'ai vu moi-même: beaucoup de soldats anglais ou russes ont laissé des enfants, et avant eux il y a eu les Mongols, les Tatars, les Afghans, de sorte que la race iranienne a changé. Pour la musique c'est pareil: à l'origine, elle était vraiment pour Dieu, puis elle a changé. Les Safavides sont venus au pouvoir parce qu'ils étaient des mystiques, et ensuite ils ont dévié. Ils ont imité les formes occidentales, ils ont réuni des musiciens, des danseurs, des amuseurs au palais de ʿAliqâpu (à Eṣfahân), en ouvrant les portes aux invités. Mais les maîtres se sont fâchés, et les plus purs sont restés à l'écart[29]. Evidemment, il n'y a pas de mal à jouer pour la cour, mais quelle cour, quels auditeurs? Les oreilles impures, non initiées (*nâmaḥram*), ne doivent pas entendre.

Les deux tranchants du sabre

Il faut que la voix soit attirante pour l'auditeur. Un jour nous étions avec Âqâ Żiâ dans le jardin de Mašḥun. Il me demanda de chanter, et tous les rossignols et moineaux se mirent à chanter avec moi à tue-tête. Lorsqu'il me faisait arrêter, aussitôt les rossignols se taisaient, et lorsque je recommençais ils reprenaient de plus belle. Si un malade veut se faire soigner, il faut bien que ma voix lui plaise afin que la musique fasse son effet. Quand elle lui plaît, il entre dans ma sphère d'influence et petit à petit je le soigne. C'est pareil dans la mystique (*ʿerfân*), on ne peut rien faire si l'on n'a pas de sympathie pour le cheikh. C'est pour cela que la musique est dangereuse. Parce que par cette voie on peut duper les gens, défaire les familles.

[29] Il explique ailleurs qu'après Chah ʿAbbâs, les souverains furent d'un côté des libertins et des débauchés et de l'autre des hypocrites qui persécutaient les musiciens. C'est pourquoi les maîtres se retirèrent et restèrent dans l'ombre tandis que la musique tomba dans les mains des chanteurs professionnels de *taʿzie*, et les hymnodes religieux (*maddâḥ*, *nowḥe sarâ*).

Tous cela correspond à un degré (*ḫân*, une épreuve). Il y a sept degrés dans la musique. L'un d'eux est le pouvoir de subjuguer autrui (*mât*). Par exemple avec la musique je peux vous garder ici toute la nuit jusqu'à l'aube, sans que vous puissiez bouger[30]. Je peux faire en sorte qu'une personne s'éprenne de moi, qu'elle dise oui à tout ce que je dis, ou qu'elle exécute mes ordres. C'est dangereux: je pourrais demander à une femme de divorcer pour moi, et elle le ferait. Il existe des modes (*parde*) qui font perdre conscience, d'autres qui font dormir, d'autres qui attirent les problèmes *(gereftâr)* ou qui rendent amoureux[31]. Il est arrivé par exemple qu'une fille de quinze ans tombe amoureuse de moi. C'est pour cela qu'il n'est pas juste de donner cet art à tout le monde: ils s'en emparent, puis abusent les gens avec, défont les foyers d'autrui, font des mauvaises choses, se détruisent eux-mêmes. Âqâ Żiâ disait: «la musique, comme le sabre de ʿAli, a deux tranchants: d'un côté elle détruit tes semblables, de l'autre, elle te détruit toi-même». Nous, nous savons quelles mélodies produisent quel effet, mais eux ne le savent pas, ils les chantent et les jouent, et ensuite ils tombent dans les difficultés, les pièges, les filets. Il suffit de voir la vie des musiciens: comme M.-Ḫ., un de mes élèves qui tomba dans l'héroïne, puis mourut sous le fouet, ou encore le fameux B., qui avait étudié en même temps que moi, et qui a fini par chanter à toutes les occasions qui se présentaient.

Il faut une protection. Mon maître Nakisâ a chanté jusqu'à l'âge de cent ans, et s'il fut protégé, c'est qu'il était engagé dans la mystique (il était derviche Neʿmatollâhi Ṣafi ʿAli Šâhi). Il faut que la personne soit pure et ait un contrôle sur soi-même. Sans cela, s'adonner à la pratique de la musique, c'est comme monter dans une voiture sans freins lancée à grande vitesse. C'est pour cela que souvent je mets les élèves à la porte.

Bien sûr il ne faut pas généraliser ces principes à toutes les musiques, et ce dont je parle ici, c'est de cet art traditionnel qui peut vous amener très loin.

[30] Ce point est discuté dans la conclusion de cet article.

[31] Il met les ethos des mélodies en rapport avec les anciens cycle de la *nowba* (nouba), en citant ces vers: «*Nobat-e šâdi gozašt, nobat-e ġam zad.* «Le tour de la joie est passé, c'est maintenant le tour de la peine». Le *nobat ḫâni* (nouba) c'est ça: un ethos suivait un autre ethos (*ḥâlat be ḥâlat*)». Concernant l'effet des mélodies, il précise que tous les éléments interviennent: le poème, le timbre de voix, la mélodie, le mode, la forme.

III. LA DIMENSION ESOTERIQUE ET INITIATIQUE (PROPOS DE ḤÂTAM ʿASGARI)

CHEIKH ET DISCIPLE

Âqâ Żiâ était un derviche de l'ordre des Neʿmatollâhi Gonâbâdi. Il avait vécu des années à Najaf[32] et avait une foi très forte. Il n'avait pas un rang particulier dans l'organisation soufie, parce que les hommes comme lui ne s'intéressent pas aux rangs officiels et ne veulent pas être des cheikhs. Il était le disciple de Ḥâǧǧi Moḥammad Ḫân Râstin.

Un soir je fis un cauchemar dans lequel je me trouvais au milieu de ruines, attaqué par trois chiens féroces. Ils étaient sur le point de me dévorer lorsque Ḥâǧǧi Moḥammad Râstin arriva dans mon rêve, frappa les chiens et les mit en fuite. Le lendemain matin, un militaire vint chez moi pour me prévenir que Ḥâǧǧi Râstin voulait me voir. Je me rendis chez lui et tout de suite après les salutations il me dit: «Bon, je t'ai sauvé de ces chiens, mais il y a une clause: tu devras chanter Leyli et Maǧnun pour moi, quand et où je te le dirai». C'était grâce à lui que je suis devenu derviche Neʿmatollâhi et que je suis resté trente ans là-bas. Ḥâǧǧi Râstin aimait beaucoup l'aube, et ses derviches venaient le retrouver à ces heures. Une fois où je me trouvais là moi aussi, il me demanda de chanter Leyli et Maǧnun pour tous ses derviches réunis. J'étais intimidé devant cet auditoire, mais il me rappela que je lui devais ce chant, et je m'exécutai. Chaque fois que j'étais dans une réunion avec lui, il me demandait de chanter, et je devais interpréter un mode (*dastgâh*) entier. Il connaissait la musique et avait appris le *târ*.

Ḥâǧǧi Moḥammad Râstin était un cheikh mais Âqâ Żiâ n'avait rien à faire avec le rang de cheikh. Il était grand, mais il n'était pas à la station spirituelle du cheikh. Parmi les grands mystiques, tous ne sont pas des cheikhs. Par exemple Saʿdi est un cheikh, mais Ḥâfeẓ est un disciple (*morid*)[33]. Les

[32] Lieu saint d'Irak où se trouve le mausolée de l'Imâm ʿAli.

[33] Les mystiques objecteront que Ḥâfeẓ n'a pas un rang inférieur à Saʿdi, bien au contraire. Cependant cette typologie est pertinente et suggère que le rang essentiel (ou la capacité) et le degré d'accomplissement (le *maqâm*, et la responsabilité des disciples) sont deux choses distinctes. Les propos de ʿAsgari peuvent laisser entendre que son maître avait repoussé la responsabilité de cheikh. De fait, certains mystiques considèrent que ceux qui veulent assumer la charge de guidance sont comparables à des mulets qui croulent sous le fardeau que constitue les destinées des disciples.

Sur le plan musical, bien que ʿAsgari se considère disciple (puisqu'il reçoit, comme on le verra, des leçons des maîtres invisibles), il est évident que c'est la position de cheikh qui lui sied, et que, par analogie, il a plus d'affinité avec la figure du cheikh soufi.

paroles du cheikh sont différentes, son amour est différent. Ḥâfeẓ s'exprime, se pose des questions: «pourquoi ceci, pourquoi cela»? Mais pour le cheikh il n'y a pas de «pourquoi»?. Par exemple Sa'di déclare:

Be ǧahân ḫorram az ânam ke jahân ḫorram az ust
'Âšeqam bar hame 'âlam ke hame 'âlam az ust

Dans le monde ma joie vient de ce que le monde est joyeux grâce à Lui,
Je suis amoureux du monde entier, car le monde entier est de Lui.

Mais Ḥâfeẓ ne parle pas comme cela, il réclame la coupe et le vin...
Les paroles du cheikh sont une chose, celles du disciple une autre. Le cheikh est achevé (*tamâm*), il a jeté son soi au loin (*riḫte šode dur*). Voyez Sa'di:

Ân na ruyist ke man vaṣf-e ǧamâleš dânam / In ḥadiṯ az degari pors ke man heyrânam
'Ešq-e man bar gol-e roḫsâr-e to emruzi nist / Dir bâzist ke man bolbol-e in bostânam

Ce n'est pas un visage dont je pourrais décrire la beauté / Demande cela à quelqu'un d'autre, car moi je suis en état de stupéfaction
... Mon amour pour ton visage de rose ne date pas d'aujourd'hui / Il y a bien longtemps que je suis le rossignol de ce jardin.

C'est la parole d'un cheikh qui est stupéfait en face de Dieu. Le disciple parle, raconte, il demande quelque chose, il veut qu'on lui tende la main: *Alâ yâ ayyuha s- sâqî...* Echanson, fais tourner la coupe... (Ḥâfeẓ)

A une étape on est loin et l'on soupire, et à une autre on est uni. Dans les arts, c'est pareil, dans le premier cycle d'enseignement, on chante Ḥâfeẓ, mais dans le second cycle, Sa'di. Celui qui est un cheikh en musique chante aussi des vers de Ḥâfeẓ, mais c'est Sa'di et Neẓâmi qui lui conviennent: il aime la sagesse (*ḥekmat*) et les poèmes de sagesse. Le cheikh est à l'étape de l'union, et dans la musique également, le second cycle est celui de l'union. [Il chante Navâ.] Ceux qui ont travaillé à ce niveau ne négligent pas les petits motifs préliminaires et conclusifs, mais de nos jours, on a éliminé ces notes[34] et il est clair que ceux qui ont

[34] La présence et l'absence de ces petites notes peut être interprétée à deux niveaux. Sur le plan esthétique, la version complète est plus méditative et pénètre progressivement dans l'esprit du mode alors que l'autre est brillante et précipitée. Sur le plan cognitif, ils demandent un surcroît de contrôle, de vigilance et de précision, tout comme la pratique de la Voie (*ṭariqat*) exige davantage de rigueur que celle de la Loi (*šari'at*). Enfin, sur le plan symbolique, les ornements sont ce genre de détails dont le peintre Renoir disait qu'ils sont le signe du divin dans l'art.

répandu cette version n'avaient pas abordé le second et le troisième cycles[35].

DANS L'OCÉAN DES SONS

Après le degré du cheikh, vient le troisième degré: celui de Pôle (*qoṭb*). Dans la musique, cela correspond à la maîtrise totale (*eḥâṭe*) de tous les *guše*, de sorte qu'ils deviennent comme de la cire dans les doigts. Comme je l'ai montré tout à l'heure: pour les débutants, toutes les ouvertures (*darâmad*) de chaque *dastgâh* (Segâh, Navâ, Šur, etc). sont bien distinctes, mais au niveau supérieur, on peut toutes les chanter d'un seul souffle. C'est le principe de «l'unicité de l'être» appliqué dans la musique[36]. Il devient possible de traverser plusieurs modes d'un seul souffle.

[En entendant chanter le maître, un des hôtes présents, lui-même grand connaisseur et interprète, fit ce commentaire: «N'importe quel instrumentiste resterait paralysé à essayer de le suivre. Voyez combien de temps il lui a fallu consacrer à cet art. ʿAsgari est comme le moine zen qui marche dans la ville, complètement absorbé en lui-même, sans jamais se laisser distraire par autre chose. Toute sa vie, il a été immergé dans la musique».]

[35] En Inde également les musiciens (dont l'affiliation aux écoles *gharana* est comparable à l'affiliation à une *ṭariqat* soufie) distinguent le niveau d'enseignement ordinaire de l'enseignement de l'élite (*ḫâṣ ta'lim*) où son transmis des secrets d'interprétation qui ne doivent jamais être divulgués. Pour les maîtres indiens, comme pour les persans, seuls ceux qui ont reçu cet enseignement d'élite peuvent être les gardiens de la tradition. ʿAsgari dit ailleurs: «la famille de la musique doit être la famille des élites (*ḫâṣ*)».

[36] Ici ʿAsgari démontre l'analogie entre le divin et la musique et entre les différents niveaux de connaissance qui y mènent. La voie de la musique comporte 3 étapes ou cycles, comme la voie spirituelle (*šari'at, ṭariqat, ma'refat*) et trois rangs: élève, cheikh, et pôle. A l'étape de l'union, qui est celle du cheikh, le sujet est complètement immergé dans la musique et ne voit rien d'autre. L'union est aussi exprimée par l'unité, la fusion de toutes les différences, et la possibilité de démontrer l'unité de toutes les singularités mélodiques en circulant librement de l'une à l'autre, en les emboîtant, en les modelant. D'un point de vue technique, cette capacité est le signe d'une rare maîtrise. ʿAsgari le démontre: il passe de Mâhur, à Afšâri, puis Tork, puis Eṣfahân, en glissant de deux notes en deux notes, avant de retourner à Mâhur. Ensuite il chante un distique en prenant soin de ne pas le dévoiler intégralement: *Râst guyân-e Ḥeǧâzi be Navâ migoftand ke Ḥoseyn košte šod be ǧorm-e Moḫâlefat:* «les gens du Hedjaz, qui disent vrai, ont clamé que l'Imâm Ḥoseyn fut tué sous l'accusation de dissidence…» (la suite comportant probablement quelque chose comme *dar râh-e 'Erâq, barâye 'Oššâq:* «sur la route de l'Irak».. «pour les amoureux»). Ce genre de poème énumérant les *maqâm* est assez répandu, mais le fait de chanter en passant d'un mode à l'autre à chaque occurence de son nom n'a jamais, à notre connaissance, été mentionné comme la justification de ces poèmes mnémotechniques.

[Les symboles sapientiaux ou initiatiques imprègnent aussi les éléments du répertoire d'une manière inattendue. ʿAsgari commente ainsi le préambule bien connu du mode Mâhur qui correspond à la première leçon de musique]

Comme première leçon, on enseignait Mâhur, parce que ce *maqâm* exprime les sept éléments de l'homme, et aussi parce que c'est un mode universellement chanté.

1. [Il chante: Do si Do si Do si Do si La do Si la Sol.][37] C'est le cycle de l'enfance: on berce le bébé. Il faut le chanter en se balançant latéralement.

Cette première phrase comporte quatre éléments. Or dès que l'on naît au monde, on découvre quatre choses: on ouvre ses yeux et on voit le monde, on voit deux personnes qu'on n'avait jamais vues, on mange quelque chose de nouveau, et on se retrouve dans un espace plus large. C'est pour cela que l'on chante quatre fois la première note (do). Ensuite on grandit un peu et on découvre trois attributs en soi: l'orgueil, le désir (*šahvat*), et [...].

2. sol la si do Ré: c'est la phase de la jeunesse, qui va du bas vers le haut.

3. Puis l'homme arrive à l'âge de la dissipation (*ġaflat*). On n'est plus conscient de soi, on est préoccupé par sa femme, ses enfants, sa carrière. On ne sait pas quoi faire: sol la si do Re.

4. Lorsqu'on arrive à la soixantaine, vient le cycle du regret: «pourquoi ai-je fait ceci et cela?» Après ça, c'est fini. Cela correspond à la descente conclusive (*forud*).

Tout le cycle humain est résumé de façon remarquable dans cette mélodie. Qui pourrait créer de nos jours une semblable mélodie? Et en plus il y a un poème qui va avec:

Ḥâṣel-e kârgah-e kown o makân in hame nist
Bâde piš âr ke asbâb-e ǧahân in hame nist

Le produit de l'atelier de ton existence n'est pas grand chose
Apporte le vin, car les choses de ce monde n'ont pas grande importance

Mais alors, si ce n'est pas ça, qu'est ce qui est important? [Il chante le mélisme (*taḥrir*): *ahhhh*, puis commente]: «Tu étais dans l'erreur, il faut revenir». C'est toute ton histoire qui défile.

La mélodie suivante est appelé *Gošâyeš* (ouverture), ce qui correspond à l'adolescence. Tout est nouveau, on s'enthousiasme pour tout: do si do Ré...[38]

[37] Les notes en majuscule sont tenues longtemps; en minuscule, elles sont courtes.

[38] En chantant la mélodie, il improvise des paroles comiques en forme de dialogue entre trois jeunes gens: «hier soir j'ai vu un bon film», et l'autre répond «moi aussi»... etc.

Puis vient la mélodie *Dâd* (sagesse, équité): maintenant le sujet est complet, il est adulte, marié, il parle à ses enfants.

J'ai beaucoup d'élèves de tous âges, certains sont manœuvres, d'autres médecins, mais leur degré d'instruction n'est pas très important, ce qui compte c'est qu'ils deviennent parfaits. Le chauffeur qui vient ici, même au volant de son camion, n'est plus un chauffeur comme les autres: il est éduqué. Tous ceux qui on écouté cette sorte de chant ici ne peuvent plus écouter d'autres styles. Aucun chanteur ne les impressionne, ils n'écoutent rien d'autre. Ce n'est pas moi qui les influence, ce sont eux qui disent que tel chanteur ne leur plaît plus. Leur manière et leur tempérament changent, ils sont moins irritables, moins susceptibles, ils cessent de voir les choses négativement, ils acquièrent un équilibre particulier. Lorsqu'ils abordent le cycle moyen, quand je vois qu'ils se sont améliorés et que leur famille confirme ce changement, alors je leur parle de l'origine et du but.

Celui qui suit la voie de cette musique devient progressivement quelqu'un d'autre. Après un an déjà, il est différent. Cette musique purifie. C'est pour cela que des grands comme Avicenne ou Fârâbi se consacrèrent à la musique.

Hame ḫânand, na in naqš ke man miḫânam
Hame binand, na in sân ke man mibinam

Tous chantent, mais pas cet air que je chante moi
Tout le monde voit, mais pas de la manière dont je vois moi (Saʿdi)

La voix des esprits[39]

Parfois, la nuit, Âqâ Żiâ vient dans mes rêves avec deux ou trois autres musiciens que je ne connais pas, mais qui sont comme mes maîtres. Lorsque je me réveille, je n'arrive pas à me rappeler les avoir jamais rencontrés auparavant quelque part, mais dans le rêve, il est clair qu'ils sont mes maîtres: tout se passe comme si je les avais fréquentés durant des années et je suis toujours dans la position de l'élève qui apprend des

Ce qui est original dans son approche, c'est qu'il écoute la musique «parler» au lieu de simplement l'appréhender comme affect. L'aspect narratif de la musique ne subsiste en Orient que dans les genres archaïques et populaires.

[39] A ce jour ʿAsgari n'a jamais parlé ouvertement de ces visions et songes musicaux excepté à quelques intimes. Il estime que les gens ne comprendraient pas et craint probablement qu'il trouveraient un argument de plus pour le dénigrer. S'il s'est exprimé librement sur ce point c'est parce qu'il pense qu'il est possible de présenter ce genre de phénomènes dans leur contexte propre et dans un cadre approprié.

mélodies ou qui pose des questions auxquelles ils répondent. Ces chanteurs sont très différents des artistes d'aujourd'hui. Ils sont vêtus à l'ancienne, leurs traits sont parfaitement précis et l'expression de leur visage montre qu'ils sont si absorbés dans la musique que rien ne saurait troubler leur concentration.

En général la veille du vendredi, avant d'aller me coucher, je fais l'ablution rituelle, pour que mon vêtement physique ne soit pas impur, au cas où ils voudraient venir[40]. Lorsque je me pose une question sur un point particulier, ou que j'en discute dans la journée, alors le soir, lorsqu'ils viennent, ils y répondent. Parfois je les interroge sur tel mode ou tel *guše*, sur l'ancienneté d'une mélodie, sur la façon dont on la chantait autrefois, sur le sens d'un terme technique comme *żarbi-e kâr-e ʿamal*, etc. Environ 50 ou 60 *guše* que j'ai ajoutés au répertoire, ce sont eux qui me les ont chanté en rêve.

[Un de ses amis, présent durant la discussion, lui demande alors s'il ne pourrait pas leur poser des questions sur les secrets du *santur*?[41] ʿAsgari répond:]

Cela ne dépend pas de moi. C'est quelque chose d'autre en moi qui pose les questions. Je suis complètement absorbé, je ne vois rien d'autre. C'est comme un amoureux qui rencontre sa bien-aimée: il projette de dire ceci et cela, et puis quand il est en face de l'autre, cela se passe tout autrement. Quand je suis avec eux, je ne pense qu'à une chose: qu'ils m'enseignent un air et que je l'apprenne... J'apprends, et plus tard, quand je me réveille, j'enregistre tout de suite tout ce que j'ai entendu[42].

Lorsqu'ils sont sur le point de venir, il commence à y avoir de l'agitation dans la maison, il y a des bruits de pas, des portes qui claquent, etc., comme si des gens circulaient. Ma femme les entend venir, et les premières fois, elle a eu très peur. On m'entend aussi chanter, mais ma voix est toute différente.

[Sa femme témoigne]. «La première fois que je l'ai vu dans cette situation, il avait l'air normal, et il chante fort, si bien que je crus qu'il était réveillé. Ce n'est que lorsqu'il avait fini de chanter que j'ai compris

[40] Dans beaucoup de contextes, la pureté rituelle est une des conditions habituelles pour entrer en contact avec les esprits.

[41] Cette personne s'intéressait beaucoup aux secrets de fabrication du *santur*, une cithare à mailloche proche du cymbalum ou tympanon.

[42] Le visiteur commente: «Dans le rêve il a aussi l'impression (*elqâ'*) précise d'apprendre juste; c'est très différent de l'état de veille où il y a des résistances. Durant le sommeil, l'inconscient saisit les choses directement».

qu'il n'était pas réveillé: il a poussé un soupir, a respiré profondément en se tournant d'un côté et de l'autre comme quelqu'un qui dort, et son sommeil s'est poursuivi normalement. Je n'arrivais pas à le croire... La première fois, en vérité, j'ai eu peur.

Quand il rêve, même lorsqu'il est couché sur le côté, sa voix est très belle, bien plus pure qu'à l'état de veille. Jamais à l'état de veille sa voix n'est aussi pure et belle. Il ne fait pas que chanter, il parle également, pose des questions et répond».

[ʿAsgari poursuit:] «Il n'y a pas d'endroits ou de conditions qui soient plus propices à ces communications; cela dépend de mon état à moi, il faut que je trouve moi-même cet état, que cela vienne de mon être.

Si au cours de la semaine j'ai commis quelque écart (je ne parle pas de chose immorale ou contraire à la loi religieuse), j'ai beau faire, «ils» ne viennent pas me visiter durant mon sommeil. Ou s'ils viennent, ils me disent: tu as fait ceci et cela qui est contraire aux principes que nous t'avons inculqués.

Ces phénomènes peuvent survenir aussi à l'état de veille mais pas de la même façon que durant le sommeil. Il faut que je sois seul, dans un coin tranquille, mais cela peut aussi arriver dans la rue. Dans ces cas, «ils» fredonnent simplement à mon oreille. Ou alors, je me promène en chantant doucement quelque chose et ils viennent me corriger en murmurant à mon oreille[43]. Il arrive que je sois à mon travail, au bureau, et qu'ils viennent pour m'enseigner un air. Quoiqu'il en soit, après cela, j'enregistre avec un magnétophone que j'ai toujours avec moi.

Je ne cache pas que beaucoup de mélodies de mon répertoire[44] proviennent des personnes que je vois dans mes rêves. La plupart des rythmes anciens (*vazn*) et des airs mesurés que je détiens, ce sont eux qui me les ont donnés. Je leur demande par exemple: qu'est-ce que ce *yektâ'i* que l'on chantait autrefois? Et ils se mettent à me le chanter. Je ne peux donc pas dire que cela vienne de moi.

Ne penser à rien d'autre

On ne peut pas raconter ce genre de chose à n'importe qui et je n'ai pas encore trouvé quelqu'un de vraiment fiable.

[43] Ce type de perception est bien connu dans la culture iranienne et le terme qui le désigne (*soruš*) évoque l'ange de l'inspiration.

[44] Le chiffre de 50 ou 60 qu'il a avancé ne rend pas compte de l'étendue de son *radif*, et l'on peut supposer qu'il a composé lui-même de nombreux *guše*. Cependant au niveau d'immersion où il se trouve, le concept de composition n'a plus le même sens.

Il y a seulement ce jeune homme, Š.M. Il a fait ses preuves durant les années de la période préparatoire mais s'il dévie, je romps avec lui. Il peut s'agir de déviations morales, comme il en arrive à tout le monde et qui, jusqu'à un certain point, sont pardonnables. Mais il arrive aussi que l'élève subisse l'influence des styles à la mode (parfois à son insu), se fixe des modèles et se mette à imiter d'autres chanteurs. C'est la plus dangereuse des situations. Ça lui est arrivé une fois, et je l'ai menacé de tout arrêter. Si l'on sort pur et purifié du cycle préliminaire, alors on peut vraiment aborder l'étape de la musique. Cet élève a une forte relation d'esprit avec moi, et tout ce que je chante, il le saisit et l'apprend immédiatement, instantanément[45].

Mon maître me disait: «Quand tu viens travailler avec moi, tu dois mettre de côté toutes tes préoccupations, les ranger dans un mouchoir, et les déposer devant la porte». C'est une forme de concentration. Autrefois ils enseignaient cela. C'est comme cela que Mowlânâ pouvait suivre Šams en marchant sur les eaux, à condition de répéter *yâ Šams*! (Non pas que Šams fût Dieu, mais en vertu de la relation qui était la leur). Si Fârâbi, Avicenne, Qoṭboddin Širâzi ont étudié la musique, c'était parce que les maîtres enseignaient cela.

Moi aussi, quand j'allais chez mon maître, j'étais complètement absorbé, immergé, je ne voyais rien d'autre, et mes oreilles n'entendaient rien d'autre. Ce n'est pas une faculté naturelle et cela ne marche pas avec n'importe qui; il faut que j'en ai envie. Si je n'ai pas envie d'apprendre quelque chose de vous, je n'arrive pas à le retenir. Il m'arrive souvent d'entendre chanter ou jouer des airs, mais si cela ne me plaît pas, mon oreille ne les capte pas, je n'entends pas. Voyez ce portrait de moi: dans une soirée, quelqu'un s'était mis à chanter, accompagné par un joueur de *setâr*. J'étais tout près d'eux et je les regardais, mais je ne captais pas leur musique; mon attention était ailleurs et je n'entendais pas ce qu'ils faisaient. Quand ils eurent fini, on me demanda: «alors comment avez vous trouvé cela»? Et je fut forcé de répondre que je n'avais pas écouté, que je n'avais rien entendu. C'est pour cela que le peintre a fait mon portrait sans oreilles! En fait, quand je ne veux pas, je n'entends pas.

[45] J'ai pu vérifier ce fait. Lorsque le maître chante, l'élève est si concentré que son visage rougit parfois. Il se contente d'écouter et ne chante pas après le maître qui, par ailleurs, n'énonce la mélodie qu'une seule fois. Ce n'est qu'à la séance suivante que l'élève vient répéter ce qu'il avait appris et que le maître le corrige éventuellement. Selon un musicien qui l'a souvent observé «il plonge complètement dans son inconscient». Selon 'Asgari, il s'agit d'un état de concentration intense.

Ce n'est pas seulement dans ce domaine que cela se passe comme cela. Je peux exercer mon contrôle dans tous les domaines. Je dors quand je veux, je mange quand je veux. Si je ne veux pas dormir, je ne dors pas, si je le souhaite, je dors. C'est à ma libre disposition[46]. J'ai appris cela, car autrefois ils enseignaient tout cela avec la musique. Il était possible de recevoir un enseignement afin de ne penser à rien d'autre… Etre éveillé ou endormi, pour moi c'est pareil: si on me pose une question dans mon sommeil, je réponds, mais si on me réveille alors que je suis dans cet état, je me mets en colère.

Les vertus de la musique[47]

Cette musique prolonge la vie: Âqâ Żiâ vécut 108 ans, son père — selon ses dires — 105 ans (et je le crois car il n'exagérait jamais), Nakisâ 104 ans. [On peut citer aussi Eqbâl Solṭân Âḏar 105 ans (1866-1971), Davâmi 89 ans, et Ḥâǧǧi Âqâ Moḥammad Irâni plus de 100 ans]. Si vous voulez conserver la santé, il faut chanter. Tout le monde devrait chanter. Je n'ai jamais pris de médicaments, je n'ai jamais été voir un médecin. Chanter a beaucoup de vertus: cela développe la mémoire, le contrôle du mental (*fekr*) et la concentration. C'est pourquoi je peux contrôler mes pensées, mes perceptions et mon corps.

Il existe des rythmes qui ont la propriété de faire dormir. Parmi les élèves qui viennent ici il y a deux ou trois groupes d'âge mûr. Comme beaucoup de gens dans ce pays, notamment les femmes, ils ont des

[46] Sa femme confirme ce pouvoir qu'elle désigne par le terme soufi *ḫolf-e 'âdat*, (rupture des habitudes).

[47] Les effets thérapeutiques de la musique sont un thème courant dans les cultures islamiques, mais de nos jours, les thérapies musicales sont extrêmement rares, sauf par le biais de la transe. Le témoignage de 'Asgari va tout à fait dans le sens d'un autre maître, le fameux Turgun Alimatov (de Tashkent) qui a développé intuitivement un art de la musicothérapie. Il établit une communication par empathie avec le patient et trouve naturellement les airs qu'il faut lui jouer au son feutré et grave du luth *dotâr* à deux cordes en soie. Ces cas sont intéressants parce qu'ils ne reposent que sur la sensibilité et l'intuition, et ne se réfèrent pas à une science constituée comme c'était le cas dans l'ancien temps.

Durant l'âge d'or de la science musulmane, les ethos des modes et des rythmes étaient systématiquement mis en rapport avec les composantes naturelles de l'homme: chaud, froid, sec, humide. Lorsque l'auditeur était en bonne santé, on jouait le mode et les rythmes correspondant à son tempérament, afin de le toucher plus profondément, et lorsqu'il était malade, on compensait son manque ou excès d'humeur en jouant la musique correspondant au tempérament *inverse*.

Dans le passé, on soignait aussi certains troubles psychiques par la musique. Cette pratique est attestée dans certains hôpitaux de Rum, et par de nombreuses anecdotes. Elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours au Maroc.

problèmes, et prennent des tranquillisants. La semaine dernière, certains m'ont dit que depuis plusieurs nuits ils souffraient d'insomnie. Je leur ai d'abord donné un rythme qui élimine la fatigue et que j'utilise pour moi quand je suis fatigué. Ces rythmes se font sur du chant: je chantais pour eux, et ils chantaient après moi[48]. Après avoir un peu travaillé ce rythme, ils ont commencé à bailler et j'ai dû leur dire: «ne vous endormez pas ici, allez dormir chez vous». Ils fredonnent ces mélodies chez eux le soir avant de se coucher et après cela ils n'ont plus besoin de somnifères.

La première fois que j'ai fait de la musicothérapie, c'était avec une élève qui, en plein cours, avait eu une sorte de crise d'épilepsie. Elle était très gênée de ce qui s'était passé et avoua que cela lui arrivait souvent. Lorsque j'en ai parlé à mon maître[49] il a demandé à la voir. Je l'ai amenée chez lui et il l'a interrogée, puis il m'a dit de la soigner moi-même. J'ai commencé à travailler avec elle, et son état s'est bien amélioré. Je lui prenais le pouls et je me mettais à chanter en surveillant les changements de son pouls et de la température de son corps. Lorsque je voyais qu'un air réchauffait son corps, ce qui voulait dire qu'il lui plaisait, alors je travaillais cet air en le chantant tout en me concentrant sur elle.

Les Anciens faisaient aussi cela. Les «médecins» (*ḥakim)* devaient connaître toutes les sciences: musique, danse, médecine, mystique, psychologie, etc. Quand je regarde dans les yeux de quelqu'un je vois quel est son tempérament, quelle musique lui plaît, ce qui est bon pour lui, ce qui ne va pas, de quoi il souffre, et aussi quel *maqâm* lui convient.

Avec un des groupes qui vient ici, nous pratiquons une musique pour le psychisme (*ravân*). Lorsque quelqu'un a des problèmes nerveux, on travaille sur lui en chantant; il suffit qu'il écoute, ou éventuellement qu'il fredonne. On peut soigner les gens qui parlent tout seuls, les excités qui font continuellement des colères et des scènes, les dépressifs, les angoissés, les neurasthéniques, etc. On utilise alors une musique particulière. En dehors d'Âqâ Żiâ, dans le Farâhân, il y avait une seule personne qui connaissait cet art, c'était un fermier du nom de Karbalâ'i Âqâ. Quand il commençait à chanter, c'était vraiment autre chose.

Mes maîtres m'avaient donné des instructions, et ils continuent à le faire dans mes rêves. Parfois ils m'envoyaient des préposés pour aller

[48] Sur ces rythmes, 'Asgari précise: «Il faut les faire en se balançant, c'est ça qui donne l'effet calmant, c'est comme bercer un enfant, comme les vagues de la mer».

[49] Probablement son maître spirituel.

me chercher en rêve; ils me disaient de me rendre à tel endroit où je devais rencontrer une certaine personne. J'allais là bas, je me trouvais face à face avec quelqu'un qui me disait certaines choses...

Par exemple mon ami S. était malade à l'hôpital; au cours d'un état de «communication», j'ai demandé aux esprits ce que je pouvais faire pour l'aider. Ils m'ont dit «lorsque tu marches, chante ceci et cela en tenant tes mains comme ça».

Fin des propos de Ḥâtam ʿAsgari.

IV. CONCLUSION

Compte tenu de la haute qualification du maître, son témoignage soulève de nombreuses questions qui doivent être prises en considération, au moins dans le contexte culturel de la tradition musicale. Il n'y a pas de doute que même si l'on peut toujours relativiser la valeur, l'originalité et l'importance de sa contribution au corpus canonique, en considérant par exemple qu'il en a inventé une bonne part, son «œuvre» (ou le legs qu'il a reçu) s'impose d'elle-même par son étendue et sa cohérence. Aucun musicien actuel n'est en mesure d'embrasser un tel répertoire, et s'il ne fait pas encore l'unanimité, c'est que peu de connaisseurs ont eu l'occasion d'apprécier l'étendue de son savoir.

Toutefois, la confiance qu'on peut lui accorder ne saurait soustraire son discours à un examen critique.

Mais avant cela, quelques remarques méthodologiques s'imposent. Malgré leur aspect merveilleux, les phénomènes d'empathie avec les patients, de clairaudience et de contact avec les esprits ne doivent ni nous fasciner, ni davantage être appréhendés avec l'«objectivité méfiante» de la méthode scientifique. Car la question n'est pas celle de la réalité ou de la fiction du monde qu'ils dévoilent, ni celle de la supériorité de la profondeur et du caché (*bâṭen*) sur la surface et l'apparent (*ẓâher*), ni non plus celle de la légitimité de l'expérience ou de ses fruits. Le fait d'admettre ce monde ne confère pas davantage de poids ou de sens à l'expérience par laquelle il s'appréhende, tout comme sa mise en doute n'enlève rien aux significations et aux valeurs qui l'accompagnent.

A un premier niveau on essayera de montrer comment fonctionne le discours du maître. Mais en se contentant de dégager la cohérence interne de l'expérience et de son expression verbale, on manquerait sa vérité et on évacuerait la question fondamentale de l'authenticité.

Entre ces deux formes d'enfermement (l'une dans la question naïve de la «réalité» telle que la pose l'histoire factuelle, l'autre dans la structure du discours), la valeur de ce témoignage apparaît dans les relations entre différents plans: leurs points de contact, leurs plis et leur décollement.

L'HISTOIRE COMME MYTHE

Même appréhendé au premier degré, dans son épaisseur factuelle, le discours de ʿAsgari soulève déjà des problèmes intéressants. Ainsi il déconstruit méthodiquement l'histoire de la musique d'art persane au point que notre vision se trouble: ne fait-il qu'occulter la réalité en tapissant des pans entiers de l'histoire d'une fantastique fresque «mythologique» sur fond de chaînes initiatiques, de gnose, de secrets, et de charismes? Ou est-ce qu'au contraire il nous montre la «réalité» en relativisant l'histoire «officielle» comme une fiction, une mythologie, avec son cortège de figures publiques, ses institutions, ses productions diffusées et médiatisées?

Dans la version du maître, les portraits de la galerie des Immortels se craquellent, les statues vacillent sur leur piédestal, le décor se fane, les lumières déclinent. Ainsi le père fondateur (le «divin» ʿAli Akbar comme l'appelait Gobineau) devient un autodidacte «à l'accent turc»[50], le grand Ṣabâ un dilettante, Banân la coqueluche des salons, Davâmi (rouage essentiel de la transmission dans la seconde partie du siècle) un honnête interprète de chansons (les *taṣnif* «légers»), Saʿid Hormozi, un

[50] On se réfère ici à de longues discussions qui n'ont pas été consignées dans cet article. Il s'agit d'accent musical, de goût turc âzeri qui, selon ʿAsgari, aurait dominé la musique instrumentale à partir de 1850, influençant aussi le chant. Ce genre de remise en question (qui s'était imposée à l'auteur de cet article à la suite de recherches sans parti pris) touche un des points les plus sensibles de l'idéologie officielle. Renvoyer l'origine de la «nouvelle musique persane» à la culture âzerie constitue pour le public un acte iconoclaste. Alors que nous avions toujours avancé cette hypothèse avec prudence, ʿAsgari franchit le pas et apporte des arguments très convaincants (cf. la présentation de son *Radif-e Ǧâmeʿ*... p. 8). Il ne vise pas tant l'objectivité des faits que la réhabilitation de la tradition «purement persane» (et purement vocale) de Farâhân dont il est le dernier représentant.

Quant au «*radif* de derrière la porte» (évoqué un peu plus loin), il s'agit d'une allusion au fait que le transmetteur principal a dû dérober des sections importantes en écoutant son oncle (Âqâ Ġolâm Ḥoseyn) en cachette. De fait, ce *radif*, bien que très élégant, est extrêmement succinct par rapport au *radif* de chant. D'une manière générale, les chanteurs (dont M. Karimi) ne reconnaissaient pas le *radif* instrumental, jugé sommaire et limité au minimum (cf. *Radif-e Ǧâmeʿ*-... p. 8).

débutant[51], N.ʿA. Borumand (qui sauva le *radif* de Mirzâ ʿAbdollâh) un interprète insignifiant, le *radif* de Mirzâ (fleuron de la musique instrumentale) un «répertoire volé en écoutant aux portes» *(radif-e pošt-e dari)*, et celui de Davâmi, un répertoire élémentaire[52]. On limitera l'hécatombe à ces quelques personnages appartenant déjà à l'histoire (encore qu'ils ont le privilège d'avoir été cités, ce qui les fait au moins exister). Mais à quel registre de l'histoire appartiennent-ils? Celle des chroniques de cour, des mondanités, des biographies complaisantes et des célébrations *post mortem*, celle des conservatoires, des disques, de la radio et de la télévision[53]. Derrière les noms, c'est l'institution, la culture, la société, la modernité, le système, que vise ʿAsgari. De fait, il n'en veut à personne en particulier, et malgré l'acidité de ses remarques, il tient seulement à mettre les choses au point et chacun à sa place, sans rancœur ni jalousie.

De l'histoire officielle ou de la version de ʿAsgari, laquelle est réelle, laquelle est fiction? Chacune est probablement les deux à la fois, mais à tout prendre, la sienne n'est-elle pas bien plus prégnante et convaincante? La charge subversive de cette «histoire secrète» n'est-elle pas plus stimulante pour l'esprit que la vulgate que l'on écrit, recopie et

[51] Un bon joueur de *setâr* (m. 1978), élève de Darviš Ḫân au jeu classique et inspiré, qui, dans les années 1970, enseigna à plusieurs maîtres actuels. ʿAsgari raconte comment son maître Amir Qâsemi arrangea un «complot» pour lui donner une leçon de modestie et le traiter comme un «débutant». Ainsi celui que l'on considérait comme un maître dans le monde musical, était un «débutant» dans le cercle des experts. Cette anecdote ne trahit aucune animosité personnelle et Hormozi, qui était un sage, le prit très bien.

[52] La critique de «répertoire élémentaire» avait été portée par plusieurs jeunes musiciens lors de la publication de ce *radif*, transmis par M. Karimi vers 1975. On disait que Davâmi ne lui avait enseigné que la version de base (premier cycle), ne le jugeant pas apte à apprendre l'autre. Les connaisseurs disaient aussi que la version enregistrée par Davâmi possédait une dynamique rythmique inexistante dans la restitution de Karimi, point qui caractérise aussi le *radif* de ʿAsgari. Enfin, Karimi ne s'y retrouvait pas du tout dans la version enregistrée par son maître, qui, selon lui, mélangeait tout et se trompait dans la dénomination des *guše*. Il imputait ces erreurs à l'âge avancé de Davâmi. Pourtant, celui-ci semblait avoir l'esprit très clair à cette époque puisqu'il pouvait même enseigner des éléments du *radif* de *târ*, alors qu'il n'a jamais joué lui-même d'un instrument. Ce genre de faits crédite les arguments de ʿAsgari et contribue à la crédibilité de l'ensemble de ses vues.

[53] La musique actuelle a été refondue et codifiée au XIXe siècle, et les sources significatives ne remontent guère au-delà des années 1850. De ce point de vue, les informations et les mélodies qu'apportent ʿAsgari semblent référer à une époque plus ancienne, antérieure à la réforme Qâjâr. Il cite par exemple un genre appelé *żarbi-e kâr-e ʿamal*, qui n'est mentionné que dans les textes anciens, il réhabilite le concept ancien de *maqâm*, (distinguant le *maqâm* Mâhur du *dastgâh* Mâhur), enfin il présente des *maqâm* que l'on croyait disparus depuis longtemps, comme Ru-ye ʿErâq ou Sâzgâr.

ânonne depuis des décennies conformément à ce penchant bien oriental à étiqueter, essencifier, typologiser les individus et les événements? D'ailleurs l'Histoire ne ment-elle pas davantage en consacrant *post mortem* des artistes que le présent a ignoré? Cette propension à célébrer les Anciens ne vient-elle pas, comme le disait candidement un musicien, de ce que «nous aussi nous voulons être respectés après notre mort»? La force de la parole du maître n'est pas seulement de dénoncer cette hypocrisie, mais aussi de définir pour la musique un espace autonome et de l'empêcher de se perdre dans les steppes du plan sensible où les censeurs la traquent. Il rend sa légitimité à cet art en considération de son utilité (applications thérapeutiques et morales) et de sa véracité (qu'elle tire de ses textes et de son propos), et en définitive, lance un vibrant rappel du sens de la tradition avec sa structuration du monde, ses valeurs, ses symboles et son ancrage dans une expérience intime (le corps, le *ḥâl*, l'amour du maître, la passion, les rêves et le monde parallèle).

CRÉER L'ÉVÉNEMENT, FAIRE L'HISTOIRE

Mais ce regard critique, que le maître nous contraint à adopter vis à vis de la version officielle de l'histoire de la musique, nous pouvons aussi bien le retourner contre lui-même et son discours. Car que nous importe de savoir que Karbalâ'i Âqâ, l'agriculteur inconnu du Farâhân, détenait au début du XXe siècle les secrets magiques du chant, s'il n'a jugé personne digne de les transmettre et s'il n'en a gratifié que le vent et les montagnes? Si la mort — qui, semble-t-il, boude les chanteurs — était allée au devant de 'Asgari avant que les maîtres invisibles l'autorisent à sortir de leur cénacle, nous ne saurions rien de ces événements, de cette haute science et de ses dépositaires, et en quelque sorte, rien de tel n'aurait jamais existé. Se peut-il que la disparition d'une tradition millénaire dépende de deux ou trois chantres ombrageux qui choisissent de se taire? N'a-t-elle pas continué sans eux, et brillamment, durant plus d'un demi siècle? Et d'ailleurs qu'est-ce que 'Asgari apporte réellement? Un style original, parce qu'oublié de tous, et un répertoire de *guše* dont seul un de ses élèves est habilité à chanter correctement des fragments de «niveau élémentaire». Il ne remplit pas les salles de concert et ne «crée l'événement» que pour quelques personnes mises dans la confidence ou qui ont foi en lui. A ce compte, n'importe quel artiste connu a davantage marqué son époque. Son discours non plus n'est pas nouveau et entérine tout ce que l'on connaît ou imagine de la tradition avec ses poncifs et ses clichés.

Les doutes et les réserves ne manquent pas de prises. Mais qu'on ne se méprenne pas: notre intention n'est pas ici de soumettre à l'inquisition un artiste respectable, ni même d'en tracer un portrait fidèle avec ses ombres et ses ambiguïtés, mais bien de poser la question générale de la nature et de l'exemplarité d'une expérience, d'une démarche, et de son interprétation. A travers son cas, c'est celui de tous les mystiques qui est posé, c'est le sens même de la tradition et les questions essentielles du fondement de l'autorité et de la nature de son exercice. Et si nous fouillons les replis de sa personnalité, c'est parce qu'il est rare que l'on dispose de témoignages aussi personnels et de faits aussi précis et actuels sur ce type d'individualités et sur leur milieu. C'est seulement dans cette perspective qu'il faut considérer les analyses qui suivent.

Question de point de vue

En ce qui concerne les pouvoirs qu'il met discrètement en avant, on pourrait objecter qu'ils n'ont peut-être rien à voir avec la musique, ne tiennent qu'à son imagination ou relèvent seulement de la suggestion, de l'interaction psychique avec un entourage complaisant. On s'en tiendra à un seul exemple: il affirmait pouvoir garder quelqu'un toute la nuit par la force de sa volonté, et quelques jours plus tard, il en donna pour preuve le fait qu'il avait retenu son hôte sept heures chez lui. Or l'hôte (en l'occurrence, l'auteur de ces lignes) pouvait aussi bien se targuer d'avoir arraché des confidences à quelqu'un de très discret, tout comme il fut le premier à réussir à l'enregistrer. Dans ce genre d'interaction, qui exerce sa volonté sur l'autre? Simple affaire de point de vue (ou de «ponctuation»), mais d'autant plus pertinente que l'hôte n'appartenait pas au cercle d'influence du maître de musique, ce qui pose la question des limites du fonctionnement du système.

Ainsi le sceptique, se tenant à distance du système, soupçonnera le maître de s'être positionné avec habileté en tirant parti non seulement de ses points forts (son milieu, son affiliation musicale et soufie, l'étendue de son répertoire), mais aussi de ses faiblesses. Par exemple, son absence de la scène professionnelle plaiderait pour la pureté de ses mobiles (l'amateurisme éclairé étant traditionnellement plus valorisé que le professionnalisme); le fait que sa voix n'ait rien d'exceptionnel est tourné en choix esthétique et comme une promotion du naturel et de la douceur (garants de la longévité), ou encore, est compensé par des qualités acoustiques (elle n'est pas puissante, mais elle porte loin); s'il n'a pas encore pu former de disciple, c'est bien parce que sa musique est

plus parfaite; le fait qu'il ne jouisse pas des faveurs d'un public est le gage de qualité d'un art sans compromis; enfin les réticences des confrères reflètent leur crainte devant cette nouvelle autorité qui remet en cause leur position. De plus, en ces temps de troubles, les critères de référence sont faussés, le consensus se fait désormais par la base, par le *vulgum pecus*, et les artistes en vue se dénigrent mutuellement. (C'est d'ailleurs peut-être bien de cette situation que tire parti le maître, car, pour les élèves, en tout état de cause, il en vaut bien un autre, et si de surcroît ses prétentions se vérifient, il sera le plus grand). En bref, quelque soit son intégrité et sa sincérité, rien ne peut garantir qu'à l'âge où le commun des mortels recherche les honneurs et la reconnaissance il n'ait pas cédé à la tentation compréhensible de faire valoir sa compétence et de s'entourer de disciples de tous âges (entre quinze et quatre-vingts ans, dit-il), même s'il doute qu'aucun d'entre eux pourra prendre la relève.

Si l'on a soulevé ces ambiguïtés, c'est pour montrer que sur le plan de la crédibilité, il n'y a rien qui résiste à l'esprit critique. Mais on peut adopter aussi bien le point de vue inverse, car il n'y a pas non plus de raisons objectives de nier ce dont se prévaut le maître. Dans cette zone d'invérifiabilité, il apparaît seulement que pour la relation maître et disciple, la confiance en la personne et la foi en son savoir sont fondamentales. Ce sont là les conditions de la transmission, et c'est peut-être pour renforcer ces facteurs que le maître est obligé de tenir le discours qui est le sien.

En dehors de la reconnaissance du public (fondée ou contestable), qu'est ce qui différencie un maître d'un bon musicien? L'étendue du savoir y contribue, mais cela ne suffit pas, il faut aussi un discours et des représentations sur ce savoir qui produisent ou affirment des valeurs. Il n'y a pas à attendre de ce discours qu'il soit original, puisque les valeurs elles-mêmes sont anciennes; il doit seulement les actualiser. En ce sens, ce qui fait le maître, c'est la force de la conviction (même candide ou naïve) en ce qu'il détient, et le fait qu'il communique cette conviction et son sens des valeurs à des gens qui croient en lui. L'autorité n'a pas besoin de s'exercer à une large échelle et, à la limite, il suffit d'un disciple. Comme le remarque ʿAsgari, sans lui, le nom même d'Âqâ Żiâ aurait été oublié; grâce à lui, il restera peut-être longtemps à travers son répertoire. L'élève ne confère pas la maîtrise, mais il «fait» le maître en l'incitant à se manifester et à se structurer. La question de l'autorité relève du système de transmission en dehors duquel il est difficile de porter un jugement. Le système peut fonctionner par lui-même, sans avoir forcément à sa tête une personnalité charismatique, et aussi bien le

génie inspiré ou le mystique n'est pas tenu d'entrer dans le système (comme on l'a vu pour Ḥâfeẓ). En ce sens le maître peut être simplement la personne qui occupe la place dans le système ou qui rappelle avec vigueur les principes et les valeurs du système, afin de sauver le legs musical de l'anémie et de l'amnésie.

Le statut de l'inspiration

Parmi tout ce qu'apporte 'Asgari, le fait qu'il présente un cas exceptionnel d'inspiration ou de clairaudience ne fait pas plus pencher la balance en sa faveur qu'en sa défaveur. Si l'on veut y voir une mystification ou un argument contre l'authenticité de son *radif*, il reste tout de même que les mélodies qu'il «reçoit» sont de la même veine que celles qu'il aurait été le seul à recueillir de ses maîtres. Inversement, le fait qu'elles soient «révélées» ne leur confère pas un surcroît d'authenticité. En effet, d'une part, comme dit le sage, «l'eau prend la couleur de son contenant», c'est-à-dire que le récepteur capte ou décode les mélodies en fonction de ce qu'il connaît de l'art musical; d'autre part les esprits eux-mêmes ne sont pas des «anges célestes» mais d'anciens maîtres persans. (Car comme toujours, les esprits parlent l'idiome musical de la personne qu'ils inspirent...).

C'est en fonction de ces arguments que certains soufis et artistes, bien au courant de ce cas, ne valorisent pas davantage le répertoire des esprits que celui de la bonne vieille tradition. Il ne sont du reste pas particulièrement étonnés par ce type de communication avec l'invisible (d'autres disent avec l'inconscient ou le Surmoi) tant il est vrai qu'il constitue l'axe vertical même de la tradition. En effet, selon certains, les mélodies archétypes du répertoire n'auraient pas d'autre origine que ce genre de contact avec les esprits ou les djinns. (On mesure dans ces convictions la permanence des représentations du monde remontant aux fondements chamaniques de la culture iranienne). En réponse aux craintes d'un mélomane de voir disparaître un corpus provenant d'une source surnaturelle, un vieux routier de la musique traditionnelle répondit, blasé, que s'il devait en advenir ainsi, cela ne serait pas bien grave. Sans doute avait-il foi en la pérennité de ces structures: si les Anciens ont capté ces mélodies, d'autres y parviendront également dans le futur.

Dans ces conditions, l'authenticité de ces mélodies vient plutôt de ce que 'Asgari n'a pas cherché à «composer» ou à apporter du nouveau, pas plus qu'il n'a cherché à se faire connaître durant toute sa vie. Comme toujours dans la Tradition, l'authenticité est garantie ici par

l'intégrité du transmetteur: rectitude morale, désintéressement, fidélité aux normes, réceptivité «passive» et sincérité. La communication avec le monde caché *(ġeyb)* vient en prime.

L'INSPIRATION COMME OUVERTURE DU SENS

Sur la nature de cette communication, les questions ne manquent pas: on peut s'en tenir au premier niveau qui est en parfait accord avec les vues des gnostiques: les âmes d'anciens chanteurs prennent contact avec son esprit; elles sont revêtues de leur corps subtil (dont la forme est l'«analogue» (*meṯâl*) de celui qui fut le leur sur terre), c'est pourquoi elles se manifestent de manière très concrète: non seulement elles chantent, mais on les entend venir. La rencontre se fait dans l'intermonde (*'âlam-e meṯâl*) qui est celui des «formes autonomes», ce qui semble normal lorsqu'il s'agit de musique, c'est à dire de formes immatérielles par nature. L'accès à ce monde est plus aisé dans le rêve, mais il n'est pas si éloigné qu'il implique un total arrachement à soi. Ainsi l'expérience est marquante et le sujet entre dans un état particulier (concrétisé par le fait que sa voix devient très belle) bien que les voix des esprits se fassent parfois entendre clairement à l'état de veille. La condition de pureté ou d'impeccabilité qu'elles exigent du récepteur indique qu'il s'agit d'une expérience spirituelle et non d'une simple affaire médiumnique ou d'hallucination. De fait, l'authenticité du phénomène n'est pas dans sa rareté ou dans ce qui en résulte (l'extension du répertoire), mais dans son *intensité* et dans la densité des *significations* qui s'en dégagent. Si le monde où se déroulent ces scènes est qualifié de spirituel (*ma'navi*), c'est bien en référence au sens premier du terme, parce qu'il est celui du sens (*ma'nā*, «l'intelligible») et celui par l'expérience duquel toute démarche prend son sens.

Il est évidemment possible de ramener cette expérience à ses modalités psychiques en invoquant des mécanismes «inconscients» — comme le suggère un tiers au cours de la discussion — mais dans ce cas également, une analyse objective doit prendre en compte certains facteurs qui font sens. Tout d'abord, il y a eu ce lien affectif extrêmement profond avec son père spirituel; ensuite, une formation rigoureuse opérant à tous les niveaux de l'être: perceptif, mental, social, moral, religieux, etc. Peu importe que «les âmes des maîtres» représentent le Surmoi du sujet, avec toutes ses exigences; peu importe que cette transcendance soit en lui ou hors de lui, qu'elle ait une existence mentale (*ẕehni*) ou objective (*ẖâreǧi*), ce qui compte, c'est que le sujet communique avec elle. Le

psychologue dirait que lorsque le sujet est en totale harmonie avec lui-même (notamment parce que son comportement est conforme à ses idéaux), le flux créatif circule en lui à la faveur du sommeil et sous les formes correspondant à son substrat culturel et à ses références essentielles: des maîtres de musique représentant la tradition ancienne... Pour rester sur ce terrain, il faut reconnaître cependant que sous le côté rigide de gardien des valeurs morales, des coutumes et de la sagesse, le maître bouillonne doucement d'une passion totale qui commande sa vie jusque dans son sommeil.

Cette façon de voir les choses, pour raisonnable qu'elle se veuille, ne peut esquiver la question des valeurs qui sont affirmées dans ce vécu et communiquées dans le discours qu'il suscite, et qui ne sont pas le résultat d'un processus cognitif spécifique ou d'un simple cas de perceptions oniriques.

Malgré ses limites, la réduction psychologique n'est cependant pas plus contestable que l'inflation spiritiste qui ne prend en compte que le caractère supra-naturel du phénomène. Les gnostiques orientaux ne valorisent pas davantage les effets de l'extase ou des dévoilements que ceux de l'inspiration diffuse, pas plus le *ḥâl* que le *maqâm*, au contraire. Si la voix des esprits est à prendre en considération, c'est parce qu'elle touche un homme qui incarne la science musicale; en retour, comme il a développé considérablement ses capacités d'acquisition (concentration et mémorisation), ses inspirations authentifient la transcendance de ses facultés cognitives. De plus, elles corroborent son authenticité morale et témoignent de l'intensité de sa vie affective notamment dans son attachement à ses maîtres. C'est dans cette interaction qu'il convient de considérer les phénomènes de cet ordre.

Le sens du secret et les maîtres de l'ombre

Ces phénomènes sont courants, non seulement chez les mystiques mais chez les musiciens, en particulier dans les sociétés archaïques. Des rêves marquants sont souvent à l'origine de la vocation des chamanes tout comme des bardes et des poètes d'Asie[54], et les chants des Indiens d'Amérique sont reçus en rêve ou en vision. Sous cet éclairage, le cas de

[54] Dans le soufisme également, la transmission initiatique par voie purement spirituelle (rêve ou vision) est un thème soufi bien connu, notamment chez les *Uwaysî* ou les Naqšbandi auxquels les Neʿmatollâhi, paradoxalement, se rattachent et avec qui ils partagent le goût pour le secret du *ẕekr* et l'entretien spirituel. L'interprétation de ʿAsgari et son expérience de la tradition musicale reflètent cette culture soufie qu'il a reçue parallèlement.

ʿAsgari ne présente qu'une particularité: un certain anachronisme entre son cadre de vie et son monde personnel et symbolique, un certain décalage entre ce mode de réception et le statut «artistique» et libre qu'il revendique pour sa musique. Les décalages, paradoxes et ambiguïtés touchent d'ailleurs de nombreux points de sa biographie[55]. L'un des plus significatif est en rapport avec l'aura de mystère dont il entoure sa musique. Ainsi il a gardé son répertoire secret durant des années et il répugne à l'enseigner à ceux qui n'en sont pas dignes, mais il est prêt à en livrer une bonne partie au public, par le biais des cassettes. Même s'il rappelle que la tradition est un dépôt n'appartenant à personne en propre, il est sensible au fait que l'on occulte le nom du transmetteur. Dans l'affaire de l'enregistrement récupéré par un chanteur célèbre, son courroux ne se justifie pas par le fait d'avoir mis en circulation des mélodies au tranchant double comme le sabre de ʿAli, mais d'avoir été dépossédé de leur exclusivité, sans même en recevoir la reconnaissance en contrepartie. Aussi belles et intéressantes que soient les mélodies qu'il détient, il est douteux qu'elles atteignent un tel niveau esthétique et qu'elles recèlent un tel pouvoir qu'elles doivent demeurer secrètes, ou qu'il puisse raisonnablement préférer les voir disparaître que chantées par des artistes moyens ou à la moralité douteuse.

Envisager les choses à ce niveau conduirait une fois encore à jeter le doute sur la cohérence de la démarche entière. D'autres éléments de réponse à ces paradoxes se dessinent à un autre niveau. Si d'une manière générale les maîtres sont réticents à livrer leur savoir, c'est avant tout parce qu'ils sont attentifs à préserver *le sens des valeurs* bien plus que le savoir lui-même. Or la diffusion médiatique du savoir ou de l'art s'accompagne d'une dévalorisation: ce qui fut acquis par des années de patiente ascèse est maintenant livré d'un seul coup au grand public et sous forme reproductible. Dans ces conditions, la publication d'un recueil de cassettes et d'une introduction sous le titre *Radif «complet» de la musique persane*... avait au moins l'avantage d'officialiser ce répertoire et d'en souligner la valeur.

[55] On peut citer, entre autres, les suivants: – sa musique se veut artistique mais n'assume pas son autonomie par rapport au système de valeurs morales ou religieuses; malgré son engagement religieux (il a fréquenté une confrérie durant des dizaines d'années) il considère que la prière rituelle correspond à une étape à dépasser; il se présente comme le détenteur de la véritable musique d'art et rejette le pathos des chanteurs religieux autant que les minauderies des chanteurs classiques, mais il est lui-même un mystique qui ne veut chanter que pour ʿAli, et c'est seulement parmi les derviches qu'il a trouvé un public.

A un autre niveau, on peut avancer cette interprétation: l'insistance peu ordinaire avec laquelle ʿAsgari évoque le pouvoir de certains chants (qui peuvent attirer le malheur) suggère qu'il est lui-même détenteur de pouvoirs (comme ceux qu'il utilise pour soigner), développés par sa longue ascèse musicale. Or une des conditions même du pouvoir est l'exclusivité. (Cette condition, ainsi que celles qui régissent le pouvoir et l'autorité, valent également aux plus hauts niveaux de la spiritualité musulmane). De plus, dans une certaine mesure, le pouvoir potentiel de l'objet se confond avec le pouvoir personnel de son détenteur: on est fort parce qu'on connaît (et qu'on est le seul à connaître) des choses importantes. Dans ces conditions, perdre l'exclusivité c'est perdre le pouvoir. Il est possible aussi que ce pouvoir soit considéré comme étant de nature purement spirituel de sorte qu'il perdure après la mort. Ainsi ʿAbdollâh Davâmi, un des chanteurs cités, ne voulait pas transmettre certains chants, parce que, disait-il, le fait que n'importe qui pourrait les chanter après lui le dérangerait dans l'autre monde. Dans les traditions amérindiennes, les chants reçus en rêve sont crédités en pouvoir personnel que le bénéficiaire se garde de dilapider en divulguant, non pas la mélodie elle-même, mais la danse et les significations qui l'accompagnent. Chanter les mélodies personnelles d'autrui sans son autorisation peut entraîner des sanctions sociales[56]. L'exigence du secret est également la condition de l'efficacité du *ẕekr* personnel que le soufi reçoit de son cheikh et qu'il ne doit jamais dévoiler (alors qu'il s'agit généralement d'une formule classique). Si l'on prend en compte le souci exprimé par ʿAsgari de ne rien commettre qui puisse le faire trembler dans son cercueil, on peut inférer qu'inversement il ne tient pas à se laisser déposséder de ce capital musical qui peut survivre à l'épreuve des tombeaux, ou même qu'il pense peut-être rejoindre le cercle des esprits chantants, et continuer à vivre et à chanter dans les rêves d'autrui...

Le sens du secret est gravé dans l'histoire sainte dont il y a des raisons de penser que le modèle trouve d'autres niveaux de réalisation, notamment dans les disciplines initiatiques comme les sciences, les arts ou la musique. Ainsi Ḥâtam ʿAsgari, et plus encore la lignée de chanteurs dont il est issu, actualisent la figure du maître qui, tout en étant caché, exerce une influence décisive sur les hommes et le cours des choses. Ce n'est pas, comme la remise en question du panorama musical pourrait le laisser

[56] Sur ces aspects, cf. N. Reuther, «...and Coyote sang and danced... The musical world of the Northern Interior Salish», *Ahornblätter* 9/1996 (:110-128).

croire, qu'ils écrivent une histoire parallèle injustement reléguée en notes au bas des pages du grand livre de l'Histoire. Ils y participent comme les auteurs de scénarios que jouent ceux qui font l'histoire culturelle, parfois en sachant qui en sont les auteurs, parfois en l'oubliant, auquel cas une voix s'élève pour le leur rappeler. Les acteurs de l'histoire religieuse et mystique musulmane donnent une illustration de cette répartition des rôles. Compte tenu des affinités profondes entre la vie musicale et la vie religieuse, ces parallèles sont justifiés. Parmi ceux qui sont passés à la postérité, certains ont laissé avant tout des marques littéraires (Ibn ʿArabi, Sohravardi), alors que d'autres, bien que silencieux, sont mystérieusement restés vivants en tant que pôles de dévotion populaire (ʿAbdolqâder Gilâni, Šahbâz Qalandar). Les uns, non moins sublimes, ont échappé à la destinée d'icônes de dévotion (Abu Saʿid Abi'l Ḫayr, Ruzbehân Baqli) tandis que d'autres ont seulement épinglé leur nom sur le tronc d'un arbre généalogique initiatique. Certains ont cumulé toutes les fonctions (Rumi), alors que d'autres, non moins grands, sont restés dans l'ombre, comme Šams-e Tabriz. Il y eut les transmetteurs, les récepteurs, les étoiles filantes, les allumeurs et les esprits de l'ombre. Dans l'ombre du prophète se tient le *vali*[57]: au-dessus d'Abraham il y a Melchisedek, avec Elie, Ḫežr, derrière Moïse, Aaron, avant Jésus, Jean-Baptiste, après le Christ, Saint Georges, après la prophétie, la *valâyat* des Douze Imâms. Le dernier Imâm se dissimule aux hommes dans l'Occultation mineure, puis dans l'Occultation majeure. Mais comme Maître du Temps il laisse à chacun la possibilité d'établir avec lui une communication spirituelle par l'inspiration, l'intuition, la vision ou le rêve[58].

Sous les réticences de ʿAsgari à transmettre la science de ses maîtres qui, comme il le rappelle souvent, «étaient différents», se cache peut-être également la tentation de mettre fin à la transmission ouverte, répondant comme en écho aux anciennes proclamations anonnçant l'occultation de la sainteté tout comme de la *valâya*.

Jean DURING
CNRS
Strasbourg

[57] Le *vali*, à l'inverse du prophète, n'a pas de vision à l'état de veille, mais reçoit des inspirations par le rêve.

[58] Voir M.A. Amir-Moezzi, «Aspects de l'imāmologie duodécimaine II. Contribution à la typologie des rencontres avec l'imām caché», *Journal Asiatique*, t. 284, 1 (1996).